O MORALNOM NAPRETKU

STUDIJA

NAPISAO

DR. VJEKOSLAV ROTKVIĆ

1919.

TISAK DIONIČKE TISKARE U ZAGREBU

KOMISIONALNA NAKLADA KNJIŽARE HRVATSKOG SVEUČILIŠTA
STJ. KUGLI, ZAGREB

inv. br. 3430/45
4,50
Telefon: 511-541; 611-...

O MORALNOM NAPRETKU

STUDIJA

NAPISAO

DR. VJEKOSLAV ROTKVIĆ

1919.

TISAK DIONIČKE TISKARE U ZAGREBU

KOMISIONALNA NAKLADA KNJIŽARE HRVATSKOG SVEUČILIŠTA
STJ. KUGLI, ZAGREB

Pregled sadržaja.

I. Orijentacija i znatnost problema . . . . 1—13

Heraklitski momenat modernog naziranja svijeta i života. — Napredak i napreci. — Život i moral. — Ima li moralnog napretka? — Michels, Loria, Gumplowicz. — Put k rješenju.

II. Osobitost i dinamika psihičkog svijeta . 14—35

Idealizam i materijalizam. — Jedinstven izvor iskustva i dva svijeta. — Psihički kauzalitet. — Djelotvornost duševnosti. — Teleologija i mehanizam. — Oduhovljenje života. — Opravdanost psihološke interpretacije socijalnih procesa i činjenica.

III. O nastanku i razvitku morala . . . . . 36—52

Svedočanstvo jezika. — Nagoni i moral. — Primjer.

IV. U snošajima . . . . . 53—79

Religija. — Pravo. — Politika

V. Nazori nekojih mislilaca . . . . . 80—97

a) Rosseau; b) Kant, Fichte, Hegel, Schiller; c) Schoppenhauer, Hartmann; d) Nietzsche.

VI. Osvrt i pogledi . . . . . 98—106

Résumé i upotpuna; — povijest; — sadašnjost; — život-umjetnina; — nada i vjera.

Ova je studija pisana početkom god. 1917. Radi gdjekojih aluzija, napose u 4. dijelu, na ondašnje savremene prilike neka bi to čitalac imao dobrohotno na umu!

I.

Orijentacija i znatnost problema.

Heraklitski momenat modernog naziranja svijeta i života. — Napredak i napreci. — Život i moral. — Ima li moralnog napretka? — Michels, Loria, Gumplowicz. — Put k rješenju.

Slika svijeta, kako nam je prikazuju prirodni zakoni i hipoteze, nije slika mirnoga reda nepomičnih jedinica. Svaki dijelak te zbilje podvržen je neprekidnom, neumornom gibanju. Nema valjda atoma, koji bi od iskona bio članom istoga kemičkog spoja. Ako nam se koji prirodni objekt pričinja nečim trajnim i mirnim, to je samo stoga, što nemamo oko za fino kretanje nevida u njemu. što nemamo uha, koje bi nam odalo zujanje svakoga gibanja. Stablo je stoljetnog hrasta država grozničava rada elemenata i onda, kad je u jeku snage, i onda, kad ga je zahvatio neminovni proces raspadanja. A pećine i gorde klisure, koje stoljećima prkose, kriju u sebi laganu i sigurnu mijenu svoga sastava. Sve je u vječnom, neprekiduom toku. Ali čitava se slika ipak gotovo i ne mijenja ili jedva se mijenja. Pred tisuću godina bilo je i šuma i cvijeća i životinja i rijeka kao i danas: i onda je sjalo sunce kao i danas; mjeseci su se i dani redali kao i danas. Zato se čovjeku i činilo često, da je to pričanje iste priče. koja je tek izmijenila svoje ime, da rezultanta svega gibanja prirodnoga periodički oblikuje jednaki kružni oblik. Isto je i nije isto. Kad promatraš u proljeću nabujalu rijeku brza toka, po kojoj se na tisuće izdizali mali sivi valovi žureći se jedan za drugim. onda ti — gledaš li čitave sate — lako izgleda, da si neprestano pred istim prizorom; a opet nijesi ni u kojem trenu kadar reći, da je podjela jedinica, oblika, sile i gibanja vode posve jednaka u dva po vremenu različna časa. — Isto je i nije isto, ali posve isto nije nikada

Na grudima toga nemirnog svijeta bez kraja i umora mjesto je i čovjeku. Spojen tisućama veza s njime i čovjek je — čini se — samo dio njegov. Što više, izgleda kadikad, da se ne da povući ni medjašnica izmedju čovjeka i svijeta. Gdje prestaje taj, a gdje počinje onaj? — Kad počinje zrak, što ga udišemo — pita Lotze — biti dijelom našega organizma? Da li je sok hrane, što su ga iscrpli probavni organi, već dijelom tijela, ili su i on i krv, što nam kola žilama, još uvijek pripadnici vanjskog svijeta? — Nije li naš organizam samo točka, u kojoj se križaju struje toka prirodnoga, te kozmička realnost pripada onima, a mi smo tek sekundarni, slučajni produkt općeg zbivanja?

Taj je svijet svezao čovjeka mnogim vezama — i vidljivim i nevidljivim. — Medju ovim drugima ima osobito jedna, koja se ne da nijednim sjetilom osjetiti, a koja je jača od svih sjetila. To je nagon k životu. Taj nema ni svoje mase ni oblika, on ne viče i ne tvrdi ništa i ništa se ne čini manjim od njega, kaže Emerson, a ništa nije tako otporno kao on. Rodio se zajedno s čovjekom, biće mu je zastrto koprenom tajne, a govor mu je razumljiviji od svakog drugoga govora. Vjeran i brutalan pratilac.

Uz toga druga svog ili bolje radi njega otpočeo je čovjek tešku borbu za opstanak upirući se o snagu svog mišljenja. Prisluškivao je radu prirode oko sebe, te opažao, kako se u općem kozmičkom procesu razbiru relativno samostalna dogadjanja. I čim ga je prošla omama, koju su uzrokovali utisci prekompliciranog preplitanja zaposlenih energija, nastojao je manje, relativno odijeljene jedinice pretvarati u niz sila, koje će služiti lakšem održanju njegova bitka. To je momenat kad on počinje stvarati pojmove: usavršenje i propadanje, napredak i nazadak, gdje mu u „napredak“ ulaze sve povoljne, a u „nazadak“ sve nepovoljne pojave po životno održanje. Neki drže, da je ta svijesna upotreba prirodnih sila u svoju korist rezultat prilagodjivanja čovjekova životnim uvjetima, drugi, da je čovjek time počeo koracati putem k moći nad prirodom, treći misle, da je ono prvo uvjetom drugome, te da je kod svakog otkrića prirodnog zakona baš u akomodaciji prilikama realiziran i dio moći nad njima. Bilo kako bilo, čovjek je stvorio pojam smjera energije i gibanja i pri tom izrekao veliko pitanje: kamo?

Naučivši cijeniti znatnost toga pitanja u svom radu i u borbi za opstanak pokušao je potražiti odgovore na nj i obzirom na ukupni tok bivanja. Kamo vodi put toga trzavog grozničavog rada i nastojanja u prirodi? Ima li kod njega „naprijed“ i „natrag“, ima li i

on da ostvari jednu želju ili misao. kao što ova vatra, što sam je naložio, ima da udovolji mojoj težnji za toplinom? — Ali kako borba za opstanak ne prestaje i čovjek osvaja neprekidno nove pozicije, odakle mu se borba čini lakšom, i odakle neprestano iznova traži rješenje tih pitanja, nastajali su u razno doba razni odgovori. Svako si pokoljenje rješava taj stari problem prema svojoi momentanoj snazi i prema bogatstvu svoga iskustva koristeći se iskustvima i zabludama svojih prethodnika.

Uredivši si na taj način snošaj k svijetu i općem bivanju. snošaj k apsolutnome, i unesavši neki sistem u način borbe za opstanak normirao si je ljudski rod i prilike unutar sebe samoga, svoga društva. Svi ti elementi u zajednici sačinjavaju ljudsku kulturu. U stalnoj mijeni prilika oko sebe mijenjao se tako i čovjek. — Isporedimo li stanje ljudskog roda na kojoj mu drago vremenoj točci povijesti sa stanjem iz kojega drugog doba, uvijek ćemo naći goleme razlike izmedju njih. Čovjek od danas nije jednak onomu iz helenskog svijeta, a srednji je vijek imao ljude različne od onih iz vremena francuske revolucije. Teško bi bilo unutar historijskog života uglaviti čovjekovu fizičku i fiziološku izmjenu, ali je zato to intenzivniji bio kulturni razvoj njegov.

Toliko je sigurno. Ali čudno je i interesantno, da se nadjemo pred teškim i kompliciranim problemom onoga časa, kad nam se prohtije ocjenjivati, odredjivati vrijednost toga kulturnog razvoja. Dok nam je bez sumnje priznati. da si je ljudski rod stekao premnoga i prije neslućena sredstva za olakšanje životne borbe, dok ne možemo zanijekati, da su nazori čovjekovi o snošaju njegovu spram. svijeta postali i dublji i širi. dok se lako možemo uvjeriti, kako su se socijalne zajednice razvile u države komplicirana i umjetna sastava, kako je i sam vanjski način općenja izmedju ljudi poprimio oblike profinjenosti i protančanosti. lako zalazimo u nepriliku kod pitanja, da li je i čovjek sam postao savršeniji, da li je život njegov postao ne samo lakši, nego i ljepši i bolji. da li mu je snaga duha i tijela porasla, ukratko: da li je čovjek — uzevši u obzir njega samoga i sumu rezultata svih njegovih naprezanja — napredovao.

I kod te misli radja se u duši posmatrača isto ono pitanje. koje je morao izreći gledajući izmjenjivanje energije i rada ukupne prirode: kamo? — Pokazuje li povijest ljudske kuiture doista pomicanje u stalnom pravcu usavršenja, ili je ta kultura u svojoj cijelosti nekoga odredjenog časa samo po svome drukčijem vanjskom obliku, po nebitnosti svojoj, različna od predšasnica? Ne priča li se

i tu možda uvijek ista priča, ne vrijedi li doista ona Sofoklova, da se u krugu kreću sve ljudske stvari? — Može li se i ovdje samo reći: isto je i nije isto?

Misao napretka uključuje — kako ispravno veli Michels[1] — dva različna i nužna elementa. U jednu ruku misaonu operaciju kojoj je ‚isporediti dva ili više razvojnih stadija objekta, a u drugu empirički stečeno ‚mjerilo' kao sredstvo za izvodjenje poredbe. To je mjerilo kompleks uvjerenja, koje čini dio nazora o svijetu i životu u čovjeka, koji poredjuje. Grafički se dade napredak prikazati kao linija, koja se izdiže odozdo spram gore, a pojam njegov iziskuje, da onaj koji prosudjuje, drži po vremenu mladji stadij vrednijim od starijega. Kako već odatle izlazi, nije pojam napretka baš jasan i jednostavan, a relativnost mu potječe iz ovisnosti o subjektu prosudjivanja. Zato se i dogadja, da na pr. najpoznatije forme socijalnog života, kao revolucija, evolucija, reakcija, sloboda vjeroispovijesti, aristokracija, demokracija i slično, jednima označuju stepenice na ljestvici napretka, a drugima nazatka.

Da ilustriram, kako kod problema napretka znatno djeluje subjektivnost, te čini problem još težim, i kako se lako dogodi, te čovjek zaniječe napredak uopće, navest ću nekoliko argumentacija i poredbi po spomenutom Michelsu i Jentschu.[2]

Da neki konkretni dogadjaj ili konkretni razvoj za jednoga znači napredak, za drugog nazadak, tumači se dijelom i odatle, da svaka mijena prilika i stanja donosi jednom dijelu ljudi štetu a drugome korist. Nema napretka, koji nije čitave klase ljudi oštetio ili pače uništio i odstranio. Napredak nije nikada napredak za sve. Indijska poslovica glasi: Jednome gori kuća, a drugi se na njoj grije. Napredak u jednom pravcu uvjetuje nazadak ili bar zastoj u drugome. To jednako vrijedi za izum tiska kao i za ukinuće inkvizicije. Lombroso je pače mislio, da tome principu služi i priroda, te da duševni napredak i genijalnost traže ruinu normalnih individualnih sila kao svoj nužni korelat, a njegov njemački učenik Kurella[3] drži gotovom činjenicom, da „velika ‚dubljina', koja svoj predmet potpuno zahvaća i prožima, ide uporedo s ‚jednostranom' sposobnošću."

---

[1] Probleme der Sozialphilosophie, Leipzig u. Berlin, 1914., str, 63.
[2] Geschichtsphilosophische Gedanken, Lpzg. 1903., str. 31.—37.
[3] Die Intellektuellen u. die Gesellschaft, Wiesbaden 1912., str. 16.

Najočitiji napredak je nesumnjivo napredak u tehnici. I tko isporedi naše doba s onim od prije dvije stotine godina, taj mora priznati golem i neslućen napredak u tom području. U povodu toga razbujala se prije nevidjena snaga na gospodarskom polju. Uvedenje novoga tehničkog instrumenta, mašine, u industrijalni rad, uzrokovalo je pravu revoluciju, kako reče Marx. Produkcija se koncentrirala, njena brzina podvostručila, a mase njezine robe postostručile. Uštedilo se mnogo na sili i čovjekovu radu. Ali taj neizmjeran napredak u produkciji dobara valjalo je iskupiti s tisućama zala i nevolja na socijalnom polju. Pojave, koje su pratile prvi istup mašine, dobro su poznate: strašan pad obrta, intenzivno bježanje sa sela u gradove, širenje besposlenosti u nastalim četama gradskih radničkih masa, porast pomora i prostitucije. To je bilo doba, kad je i nastala Marxova teorija bijede. Tko je tada promotrio prilike u Engleskoj, gdje se mašina najprije udomila, morao je osjetiti zebnju u duši. Francuz Fourier poznavajući te užase napisao je gorke riječi, da je širokim masama kud i kamo bolje u zaostalim zemljama nego u Engleskoj.

U zadnja tri decenija prije svjetskog rata ojačala je i osilila njemačka industrija tako, te su susjedi već počeli s nekom bojazljivošću i brigom gledati na Njemačku, koja je svojom gospodarskom snagom postala velika sila prvoga reda. Koliko otpornosti i žilavosti Njemačke u svjetskom ratu treba odbiti na njenu industrijalnu snagu, ne treba spominjati. Ali taj napredak nije bio bez svojih zlih strana. Urbanizam i depopularizacija sela („Leutenot") ukazaše se kao novo, nepoznato zlo, a osim toga izvoz industrijalnih tvorevina i uvoz agrarnih produkata dopuštali su bojazan, da bi Njemačka u slučaju rata mogla postati suviše ovisnom o vanjskom svijetu, što bi u stanovitim prilikama lako bilo kobno. Nijemac Oldenberg[1] napisao je već 1897. jednu raspravu o tom problemu, koja je puna pesimističkih pogleda.

Jentsch se žestoko obara na svaku teoriju usavršenja ljudi i potkrepljuje svoju tezu medju ostalim i time, da nijesmo kadri unutar povijesnog vremena uglaviti povišenje i ojačanje snage ljudskog duha. Smiješno bi — veli — bilo, kad bi netko htio nadvisiti Homera ili Dantea ili Tiziana ili Mozarta. Svako doba iznosi produkte duha, koji su u svojoj vrsti savršeni i prema tome nenadvisivi. Kasnija vremena mogu donijeti nešto drugo, novo, što je savršeno

[1] Deutschland als Industriestaat, Göttingen 1897., str. 39. i dalje.

na svoj način, ali to se ne da izdići nad stare umjetnine, nego u najboljem slučaju postaviti pored njih. Da mi danas u prirodnim naukama naprednjemo brže od ljudi prijašnjih vremena, nije znakom naše veće duševne snage; pače prijašnje su generacije tražeći i nalazeći pravi put k ispitivanju prirode svladale teži duševni posao. Ideja Kopernikova zahtijevala je više genijalne nadarenosti od svih kasnijih otkrića i proračunavanja astronomskih, a nijednom kemičaru ne ostaje tako znatno i teško otkriće, kao što je bilo Lavoisierovo. Snaga duha Cezara, koji je ujedamput diktirao šest listova, jedva bi se mogla naći. Ne stoji ni to, da se duševne sposobnosti, njetimo li ih brižno u istoj familiji kroz nekoliko generacija, ojačaju, što bi se dalo upotrijebiti kao dokaz za postupičan napredak ljudskog roda. Diljem nekoliko pokoljenja čini se doista kadikad, da tako biva. Ali onda ujedamput prekine se nit napretka. Potomci oglupe, izgube interes za duševni život, a djeca seljaka, obrtnika i radnika unose novu snagu duha u redove ljudske. Jentsch zaključuje svoja promatranja takovih i sličnih činjenica rečenicom, da o usavršenju ljudi u smislu, te bi ljudi kasnijih vremena bili nadareniji od svojih predja, ne može biti govora.

Ali ima još jedno osobito polje ljudskog nastojanja, na kojemu se — kako Schäffle misli — nesumnjivo dade dokumentirati napredak. To je polje socijalne organizacije. Sociolozi nas uče, kako se društveno tijelo, analogno životinjskome i ljudskome, izgradjuje iz stanica i staničnih grupa (porodica i rodova), kako se okosnicom državnih uredbi šire i jačaju porodični skupovi, kako krvnim sistemom prometa u tom tijelu kola hranivi životni sok, te se uvodi u sve dijelove, kako konačno živčani aparat oblasti, uzgojnih zavoda i štampe cjelinu oživljuje i upravlja njezinim djelovanjem. Raščlamba toga organizma biva sve bogatijom, njegova gradja sve čvršćom i ujedno finijom; u primitivnom je kulturnom stanju analogan bezoblično m mekušcu, a u višem umjetno i dotjerano izgradjenom sisavcu ili čovjeku. — Svakako je užitak promatrati misaono komplicirane oblike društva ljudskog, i pod današnjim su prilikama tako uredjena društva i nužna. Ali ako pitamo, da li je u tom isprepletenom i umjetnom socijalnom stroju i zadovoljstvo pojedinca čovjeka poraslo, da li je povišena njegova unutarnja vrijednost, onda nam je nijekom odgovoriti. Istina je, da ga društvena mašina i štiti i podupire, ali je istina i to, da ga i tišti i tlači i muči, te se kadikad dogadja, da se on osjeća sretnijim u jednostavnijim prilikama, makar to bilo negdje u kutu Afrike ili na stepama Brazilije. „Koliko je naroda

na zemlji", napisao je nekoć Herder, „koji ne poznaju države pa ipak sretnije žive!" Neprekidno usavršivanje društvenog tijela ne da se dakle poreći, ali se dade sumnjati o njegovoj vrijednosti po ljudski rod. Sumnjati bi se pače dalo i o tome, da li je opravdano upotrijebiti riječ „usavršenje". Naš je državni život tako zapleten, tako umjetan, te jedva koji jurista još pozna sve njegove zakone, jedva koji upravni činovnik sve njegove uredbe, a običan se čovjek upoznaje s njime po bezbrojnim kaznama i obvezama, što mu ih propisuje.

Takova su razmatranja dovela do mišljenja, da se povijest kulture ljudske sastoji iz nepreglednog niza malih napredaka i nazadaka, nanizanih bez ikakove harmonije i metode i bez ikakove zakonosti osim one neproračunljive tendencije, koju je Vico označio kao „corsi e ricorsi" povijesti. Osnovni je značaj napretka njegova nepotpunost, trzava, fragmentarna i protivurječna bit. Napredak ne obuhvaća nikada sve grane ljudskog nastojanja, i često je njegovo djelovanje u jednom pravcu povoljno i plodonosno, a u drugom nepovoljno. Često je stvaranje kvantitativnih vrijednosti na štetu izvodjenju vrijednosti kvalitativnih ili obrnuto. Kadikad je nazadak na jednom području upravo uvjetom napretka na drugome. Pojedini se događjaji povjesti sa svojim nestalnim mijenjanjem smjera i sadržaja ne dadu medjusobno ni isporediti, a i rezultate im je jedva moći točno uglaviti. — Stoga pojam napretka u znanstvenom radu — zaključuje Michels — i ne ulazi u račun; pojam napretka kao „apsolutum" trebalo bi iz naučne terminologije izagnati, i u najboljem slučaju govoriti samo o napr e c i m a, koji se dadu definirati i ograničiti, i to na područjima, koja se isto tako dadu pojmovno točno odrediti. Kao mnoge druge riječi, koje lijepo i osobito zvuče, ma da su prazne, treba i riječ napredak predati na liječenje relativizmu. I nauka bi zapravo smjela tek onda upotrebljavati riječ napredak, kad se već savjesno odgovorilo na pitanje: Napredak u čemu? Napredak s kojeg gledišta? Napredak pod kojim uvjetima?

Ako je tako s pitanjem napretka uopće, nije s njime bolje kadikad ni na područjima napose, jer ima pojedinih kulturnih nastojanja i životnih funkcija, gdje se sastajemo s istim ili sličnim neprilikama. Takova je jedna životna funkcija i m o r a l.

Moral je objektivacija života u smjeru dobra i zla, dužnosti i kreposti. Operijajući s vrijednostima kao eminentno ljudskom odlikom i baveći se pod odredjenim uvjetima jednako velikim kao i sitnim pojavama djelovanja našeg zadire moral duboko u život. — Pretvarajući se pod oblikom savjesti u trajna pratioca čovjekova dade se u

neku ruku porediti s materom, koja svojim savjetima, opomenama i kaznama prati nedoraslo dijete na stazi života. I nije nužno, da postrada dijete, ako ne sluša riječi materinih, kao što nije neminovno, da propadne čovjek opirući se moralnim normama. Ali je sigurno, da je život djeteta i ljepši i sigurniji uz pokoravanje majčinoj volji, kao što je i život čovjeka skladniji i dublji i veći, ako su u njemu ostvareni moralni principi. Nije mi na ovom mjestu do toga, da pokažem genezu i razvitak morala, jer će o tome biti govora kasnije, ili dapače podam definiciju njegovu, nego bi tek htio s nekoliko rečenica podsjetiti na njegovu znatnost i dalekosežnost njegova utjecaja na život, da to više interesa stečemo za problem njegova napretka. Jednako mi ovdje nije do toga, da pitam za opravdanost pojedinih moralnih zasada, nego samo da ilustriram njihovu faktičnu realizaciju, kako je osjećamo mi u svoje doba.

Mi imamo moralnih dužnosti već spram samih sebe. Nas su učili, i mi osjećamo vrijednost toga, da nam je paziti i čuvati svoje tijelo i svoju duševnu snagu. Opijanje, pretjerano bdjenje noću, prekomjerni tjelesni užici svake ruke žigosani su žigom nemorala. Mi velimo, da je pijanica nemoralan ne samo stoga, što škodi time drugima, već u prvom redu zato, jer uništuje svoje zdravlje. A zdravlje i životni osjećaj štićenici su morala. Nadalje nam se savješću zabranjuje raspojasan život i apsolutno slobodno djelovanje, jer vrijedjamo time dostojanstvo čovjekovo. Neograničen egoizam, spolni život bez kontrole uma nijesu nesnosni samo drugim ljudima, nego ukidaju i ličnu vrijednost subjektovu. Od nas se napokon traži, da budemo valjani članovi ljudskog društva, a kako nam je to moguće samo na osnovu svojstava stečenih radom i naprezanjem, izlazi odatle imperativ moralni, da nešto iz sebe učinimo, da se usavršimo. I što smo svima tim zahtjevima: čuvanju svojih fizičkih i psihičkih sila, dostojanstvu čovjeka, osobnoj savršenosti, više udovoljili, to smo moralniji, to veću nagradu primamo u zadovoljstvu vlastite savjesti, to više vrijedimo u očima drugih ljudi.

Osim individualnih dužnosti imamo i socijalne. Tu je ponajprije norma „pravednosti“, koja zahtijeva, da u svakom drugom čovjeku gledamo sebi principijelno ravnopravan stvor, te da u svakom danom konfliktu između nas i drugih imamo i mi u prvom redu pomoći tome principu do pobjede. Onda idealni princip „ljubavi“, koji traži ojačanje altruističkih elemenata naše nutarnjosti i ravnopravnost njihovu s egoističkima, pod prilikama pače, da onim prvima podamo prednost doprinoseći tako žrtvu za bližnjega svoga. Tu su specijalne

dužnosti spram ukućana naših, najprije članova porodice, zatim službinčadi, onda dužnosti spram šireg kruga, kojemu pripadamo, napokon spram domovine i države, gdje se traži kadikad i žrtvovanje vlastitog života radi ciljeva, kojima vrijednost ima biti nad našom ličnom. Moralni su principi zahvatili paće i snošaje izmedju pojedinih naroda i država tražeći, da jedan skup ljudi poštuje ljude u svakom drugom skupu.

Tako su se moralne niti provukle čitavim tkivom ljudskog života i zahtijevaju poštivanje za sebe isto tako od pojedinca, koji samotan sjedi u svojoj sobici, kao i od nepreglednih bojnih četa, što se sukobljuju s ratnicima drugog naroda ili druge države; provukle se te niti životom živući bilo kao motivi djelovanja u svijesti čovjekovoj bilo kao idealne norme, koje svi barem priznaju kao vrijedne. Moral tako u jednu ruku skučuje prirodu ljudsku, odredjuje joj granice aktivnosti, a u drugu produbljuje i profinjuje čustvenu stranu duše, regulira naša htijenja i čini lakšim snošaj izmedju čovjeka i čovjeka. Život stvara i pojačava moralom svoj kontinuitet, dobiva sistem, smisao i stil, te se ne gubi lako u trzavu prazninu časa i nagona.

U ostalom te su dvije tri riječi dovoljne, da se uvjerimo, kako je znatno pitanje: ima li moralnog napretka? Jer ne radi se tu samo o kojoj sporednoj životnoj funkciji, nego obzirom na širinu moralnog polja i vrijednost njegovu po život upravo o tome, da li ljudi bivaju sve više ljudima.

Pa ipak je od svih vrsti napredaka najmanje moguće zahvatiti napredak u području ćudorednom. Mi nemamo nikakova sigurna sredstva, da uglavimo stupanj moralne visine u nekoga odredjenog naroda u odredjeno doba. Kako ćudoredni život ne stoji samo do vanjskog djelovanja, nego su mu pretečom i glavnim sadržajem činjenice ćudoredne svijesti, te kako je već i vanjska djela i u pojedinca i u grupe ljudi nemoguće pregledati i uglaviti, često se dogodilo, da se problem ćudorednog napredovanja proglasio uopće nerješivim, ili da se svaki napredak zanijekao. Tome je pomoglo i to, da je razvitak moralnih pojmova i norma i pod utjecajem istovremenih ekonomskih i općih kulturnih prilika, da mu prija i škodi fiziološki ustroj odredjenog naroda, da nijesu napokon bez značenja za nj i geografski i klimatski snošaji i snošaji narodne cjeline spram susjeda njezinih. Odrediti pak, da li je i u kojoj je mjeri pojedini od tih elemenata utjecao, vanredno je teško i lako nam mrsi račune i same vjerojatnosti.

Cudoredvost. moral vrlo je teško mjeriti brojevima. U spomenutom svom djelu na stranicama 85—94. dokazuje to Michels uzimajući za primjer spolni moral. Interesantno je već pitanje. koje bismo mjerilo odabrali. da se dade znanstveno upotrijebiti. a onda i činjenica, kako nijedno ne dovodi do sigurna rezultata.

U prvom su redu porast i pad moralnih pojmova spolnog života u nekog naroda neki nastojali izvesti iz prirasta i opadanja broja izvanbračnih poroda. Ovo se mjerilo smjesta ukazuje nepouzdanim. Služeći se naime njime upućeni smo na statistiku, a statistički se brojevi nikako ne pokrivaju s ilegitimnim porodima po prirodnoj mjeri nego po juristočkoj. Po zakonu se smatra legitimnim svako dijete, rodjeno u braku, po državi priznatom, bio njegov prirodni otac i izvanbračni muškarac. Veliku rubriku „ilegitimna djeca u braku" statistika ne pozna ni ne registrira. Priznat ćemo rado, da to nije njezin posao, kao i to, da nema dosta ni sredstava ni kriterija. koji bi eksistenciju te rubrike opravdali, ali onda je sigurno i to. da barem nije naučno-eksaktno, kad se moralni superioritet jedne zemlje nad drugom izvodi iz odnosnih statističkih brojeva nezakonitih poroda.

Brojevi izvanbračne djece, koja sama po sebi bez sumnje ne znače nikakovu sreću po društvo, valja prosudjivati obzirom na različne momente. Mimo ostalo ulazi u račun i to, kako i koliko potražuje država oca djetetu, i koliko ga sili i obvezuje na podupiranje djeteta i matere njegove. Brine li se država mnogo, to će djevojke lakše ulaziti u ljubakanje, te će broj nezakonite djece u tom slučaju porasti. Nadalje znatan je po tu pojavu osobito način uzgoja ženske djece i onda sloboda kretanja odrasle djevojke, kako je propisuju običaji koje zemlje. U kulturnim se zemljama ženska djeca uzgajaju gotovo jednako kao i muška, a odrasle ženske prodiru u sva javna zvanja. te se počinju smatrati ravnopravnim s muškarcima, dok je u manje kulurnih naroda djevojka vezana na dom, te se bez kontrole roditelja i rodjaka gotovo ni maknuti ne smije. Prirodno je dakle. da je broj nezakonite djece u onih prvih i relativno i apsolutno kud i kamo veći. Ovdje se pače čini, da kultura i s njom spojena emancipacija žena idu uporedo sa seksualnom raspuštenošću. — Michels drži. da je pravi uzrok porastu broja ilegitimne djece u sve to lošijima životnim prilikama siromašnog pučanstva. Nemajući nade, da će doskora ili da će uopće moći ući u brak, bivaju djevojke žrtvom svoga spolnog nagona.

Bilo medjutim što mu drago faktičnim uzrokom rečenoj pojavi, svakako stoji, da se ona ne može upotrijebiti kao sigurno mjerilo za visinu spolnog morala. Jednako bi se to isto dalo pokazati i za ostale statističke načine kao brojenje prostituiranih žena, širenje drske erotičke pjesme i slike, venoričke bolesti i slično.

Stoga i završuje Michels sa značajnom rečenicom Talijana Ahila Lorije:[1] baviti se problemom etičkog napretka znači beskorisno gubiti vrijeme. Napredak se dade uglaviti samo u stvari (objekata), a ne u ljudi (subjekata), pače usavršenje onih nije kadro povećati ni mogućnost sreće kod ovih.

Ponešto drukčijim putem dolazi do istog ili još goreg rezultata i Gumplowicz. Jer dok Loria i Michels drže, da se moralni napredak ne da konstatirati, Gumplowicz ga sistematski izrijekom poriče.

Već opći napredak njemu je samo „kružni razvoj", a njegova „Borba rasa" ima i ove dvije tvrdnje: 1. Nema nikakova napretka; 2. Na polju duševne spoznaje ne može se zbiti ništa bitno novo. — Njegovu tezu, po kojoj ima napretka samo u pojedine odijeljene kulturne cjeline ili epohe i to u takovu razvoju, koji uvijek iznova otpočinje i u svom se odredjenom koncu završuje, shvatio je — drži Gumplowicz[2] — njegov recenzent u engleskom listu „Mind", koji veli izrijekom ovako: „Na koncu dolazi autor do zaključka, da u svjetskoj povijesti, uzmemo li je kao cjelinu, nema ni nazatka ni napretka, nego samo u pojedinim zasebnim periodama pojedinačnog procesa, koji se vječno u kružnom obliku ponavlja".

Gumplowiczevo mišljenje o ćudorednom napretku vidi se iz ovoga njegova razlaganja:[3]

Zamislimo si — veli on — primitivna divljaka, čija je socijalna grupa čopor ljudi. Što je njegov moral? Na njegovu grupu veže ga prirodno čuvstvo pripadnosti. Ona mu pomaže u nevolji; s njome držati, njoj pomagati, o nju se osjećati vezanim, uz nju pristajati, to je jedna od njegovih moralnih ideja.

Ali stranci iz drugog čopora njegovoj grupi zasijedaju, vrebaju na njenu imovinu, provaljuju u njeno lovište umanjujući joj tako hranu, prilikom je ubojito napadaju, zarobljuju njene pripadnike. Te strance ubijati, njihovu imovinu plijeniti, to je druga po redu moralna ideja divljakova.

---

[1] Loria, Siamo noi migliori dei nostri Antenati? — u njegovu djelu „Verso la Giustizia Sociale". 2. izd., Milan 1908., str 611.

[2] Grundriss der Soziologie, 2. izdanje, Beč 1905. str. 351.

[3] Ibidem, str. 290.—291.

I prirodan, vječan elemenat tih ideja ostaje vezan o duh ljudski, preživljuje divljaštvo i traje uz raznu opremu u biti svojoj, pod finijim oblicima tako dugo kao i ljudi. Spram stranca vrijedi i danas još kao i pred tisućljećima samo borba o gospodstvo: medju stranima socijalnim grupama postoje od uvijek, pa i danas, samo dva moguća snošaja: borba ili savez za borbu protiv trećega. Nakon tisuće godina starog razvoja, posred visoke civilizacije, vidimo onaj primitivni moral divljački u obliku patriotizma, junaštva i srčanosti. Moralne ideje mijenjaju samo svoj oblik — njihova je jezgra besmrtna t. j. izumire samo s ljudstvom.

Zadovoljiti svoje tjelesne potrebe na prirodan način divljaku je jednaki užitak kao i kulturnom čovjeku. O tu prirodnu činjenicu veže se i niz moralnih ideja, koje u toku vremena mijenjaju samo svoj oblik, ali ne mijenjaju svoje biti.

Tako Gumplowicz. Po njemu se sve, što je ljudsko, kreće doista u krugu, a svaki je napredak samo fikcija naše mašte. Promijeni li se u nekomu odredjenom stanju koje ljudske cjeline ili zajednice jedan sastavni dio, mijenjaju se onda i ostali tako, te se snošaji novog stanja dadu svesti na istu formulu, koja je izricala ukupnost snošaja u prijašnjem stanju. Bude li novi stadij doista nečim novim, onda je to sigurnim znakom, da mu se pomicati na kružnoj crti dalje, dok ne dospije u svoj početni sastav izmijenivši možda tek vanjski oblik. Gumplowiczevo mišljenje čini mi se stoga neke vrsti fatalizmom.

Iz dosadašnjeg razlaganja držim, da izlazi ovo dvoje:

1. Problem napretka uopće i problem moralnog napretka napose osobito su znatni. U neprekidnom toku mijene snošaja sila u prirodi i životnih prilika i uvjeta u čovjeka odgovori na pitanje: kamo? znače pročišćenje perspektive u nazoru o svijetu i orijentaciju jednako u općim linijama kao i u svakidašnjem djelovanju životnome. Čovjek je to pitanje izrekao u davnima, dalekim vremenima prošlosti, izriče ga još danas, a i u buduće izricat će ga dotle, dogod ne bude jedamput s njegovim odgovorom zadovoljan, ili dogod mu se bude činilo, da mu nove prilike i nova iskustva dopuštaju koa rekturu starih odgovora. Iz znatnosti pitanja napretka izlazi i njegovneminovnost.

2. Problem napretka nije lako riješiti. Ovamo zato, što valja uza svaki napredak na jednoj liniji konstatirati i nazadak ili barem zastoj na drugoj, a onamo stoga, što je kod dvaju po vremenu raz-

ličnih objekata — radi li se metodom isporedjivanja — jedva moguće osvrnuti se na sve elemente, koji čine sastavne dijelove odredjenih pojmova. Ovo potonje vrijedi poglavito kod ispittvanja ćudorednoga napretka. Mi smo jedva kadri uglaviti faktičnu visinu moralne svijesti i moralnoga djelovanja svoga doba, a kako bismo mogli otkriti i jasno zahvatiti sve ćudoredne komponente kojega davno minulog vremena?

Na osnovu rezultata pod točkom 1. mislim, da je opravdana i i eksistencija ove radnje, a upirući se o rezultat točke 2. stekao sam uvjerenje, da se čistom isporedbenom metodom ne da doći ni do kakova sigurna zaključka. Gumplowicza i mnoge druge dovela je ta metoda do nijekanja ćudorednoga napretka ili barem do nekoga agnostičnog stanovišta, dok su drugi upotrebljavajući tu istu metodu završili vedrim optimizmom.

Mi ćemo stoga pokušati rješenje problema drugim putem.

Pokazat ćemo najprije, kako je duševni život čovjekov osobito područje ukupne zazbiljnosti, kako ima svoju vlastitu tvornu snagu, kojom stvara novi svijet u sebi i nastoji da ga realizira u životu. Vidjet će se iz toga, kako je i život pojedinčev i socijalne zajednice nerazumljiv bez te komponente svoga razvoja, te da je baš u njoj središte i težište prave čovječnosti. — Napose ćemo dokazati, da su moral i njegov razvitak pod neprekidnim utjecajem psihičkog svijeta. Služit će nam u tu svrhu svjedočanstvo jezika, ispitivanje nagona i činjenice etnografskog studija. — Dobivene rezultate potkrijepit ćemo i upotpuniti promatranjem snošaja morala s drugima životnim funkcijama, i to s religijom, pravom, politikom. — Iza toga osvrnut ćemo se na nekoje filozofske sisteme, da vidimo, kako je u njih shvaćena bit morala, i koji su po njima uvjeti pravome napretku čovjeka; prikazujući i kritizirajući nazore tih mislilaca dodat ćemo i vlastitome koju znatnu, još neizrečenu misao. — Na koncu pokušat ćemo pokupiti sve niti u cjelinu nazora, te se odatle obazrijeti na sadašnjost i odrediti, čemu li se smijemo nadati u budućnosti.

II.

Osobitost i dinamika psihičkog svijeta.

Idealizam i materijalizam. — Jedinstven izvor iskustva i dva svijeta. — Psihički kauzalitet. — Djelotvornost duševnosti. — Teleologija i mehanizam. — Oduhovljenje života. — Opravdanost psihološke interpretacije socijalnih procesa i činjenica.

Sigurno je, da danas jedva ima čovjeka naučnog rada, koji ne bi na pitanje, gdje je izvorvoda naše spoznaje, odgovorio: u našoj svijesti. Pod sviješću razumijevao bi manje ili više svaki ukupnost naših duševnih stanja: predočaba, čuvstava, želja, pojmova i t. d. I doista, sve štogod mi znamo i spoznajemo, moralo je jedamput osvanuti na pozornici naše svijesti.

U toj nesumnjivoj činjenici uključena je osobita spoznajna znatnost duševnosti. Bez duševnosti nema spoznaje. U povijesti se ljudskog mišljenja takovo opažanje često uzelo jedinim ili barem glavnim osnovom za izgradnju nazora o svijetu. I onda je čovjek sa svojom unutrašnjošću dobio neke vrsti centralno mjesto, njegov život, njegova sudbina i njegove nade bivali su prirodno izlazištima za postavljanje problema. Duševnost i onda duh kao nosilac njezin čine bit svijeta, u kojemu ideali unutrašnjosti čovjekove — napose etički i religiozni — dolaze do osobite uloge. Svijet objekata izvan čovjeka, svijet materije potisnut je u takovim nazorima u pozadinu, on blijedi ili se proglasuje opsjenom, varkom čutila, nebitkom. To je metafizičko idealističko shvatanje svijeta, kojemu se često daje opravdano i ime spiritualizma. Toliko se može općenito reći o svima idealističkim ili idealizmom zadahnutim sistemima od nauke Upanishada, gdje se nauča, „da se čitav ovaj prostorni red svijeta osniva na ilu-

ziji, koja nam je prirodjena udezbom našeg intelekta“[1] do Wundtove izjave: „Kozmički je mehanizam samo vanjska ljuska, za kojom se skriva duhovno djelovanje i stvaranje, nastojanje, čuvstvovanje i oćućivanje jednako onome, što ga mi u sebi odživljavamo.“[2] Putovi, koji su dovodili do takovih nazora, bijahu različiti. U Elejaca je primjerice i Platona, Leibnitza, Fichtea i Hegela izlazištem intelektualističko spoznajno-teoretsko gledište, kod Wundta i Bergsona odlučio je dugi rad i studij psihologijski, koji ih je doveo do uvjerenja o višoj i osobitoj vrijednosti duševnoga, dok je religiozni motiv osnovom filozofijskom nastojanju jednoga Plotina, a djeluje još i danas u sistemima jednoga Euckena i Royce-a. A različit je i oblik tumačenja svijeta. Posljednjim su osnovom njegovim u Platona hipostazirani logički pojmovi, ideje, u Leibnitza i Lotzea jedinice duha, monade, u Wundta voljne jedinice, u Hegela logička ideja i njen razvitak, u Schoppenhauera volja, dok je u Berkeley-a i Fichtea — u svakoga na drugi način — čitav svijet objekata samo tvorevina subjektove svijesti. Kako se vidi, idealistički se nazori medjusobno daleko razilaze. Razvojna linija njihova ide u glavnom od Platonova objektivnog idealizma s dialektičkom metodom rada, do vrhunca subjektiviteta u Berkeley-a i Fichtea, od kojih je prvi odlučni empirista, pače senzualista, drugi intelektualista, i završuje s Lotzeom, Wundtom, Euckenom, Bergsonom, koji još podržaju veze s velikim sistemima idealističkog doba, ali živo oslanjanje o prirodne nauke, empirički metodi rada izvode ih već iz područja čistih idealističkih tipova. Te potonje se stoga opravdano i zove realnim idealistima.

Idealizmu je duševni sadržaj života na prvom mjestu, u duševnom bitku mu je prava supstanca stvari. Prema tome utječu na nj već u ishodišnim supozicijama praktični motivi, a pojmovima vrijednosti pripadaju osobita mjesta.

Već u toj općoj tendenciji idealizma, da nazor o svijetu ima odgovarati nutarnjoj, napose etičkoj potrebi čovjeka, oprečan mu je materijalizam, koji ide u prvom redu za tim, da svijet shvati te po tome kod njega spoznajnoj potrebi pripada dominantna uloga. I dok je zapravo izlazištem i središtem interesa idealizmu čovjek, koncentrira materijalizam svoju refleksiju na vanjski svijet. Tako su već prvi počeci kozmološke spekulacije grčke materijalistični. Bit je opreke izmedju takova naziranja i idealističkoga u svaćanju du-

[1] Deussen, Sechzig Upanishad des Veda, 1897, predgovor str. X.
[2] System d. Philosophie, 3. izd., I. str. 422.

ševnosti. Idealizmu je ona ili jedina ili primarna ili barem osobita realnost, a materijalizmu pojava materijalna. Tako se život duše tumači samo kao funkcija finije tvari u Demokrita, u stoika i epikurovaca, u Gassendia, on stoji samo u mehaničkom gibanju najsitnijih dijelova materije po Hobbesu, slično po Lemettrieu i Hollbachu, kompleksni psihički procesi shvataju se kao sumacioni procesi jednostavnih osjeta u psihofizičkom[1] materijalizmu Johna Tolanda, Diderota, Helvetiusa, a osjet im je samo jedno svojstvo materije, koje joj pripada jednako kao n. pr. prostornost; Feuerbach, pa onda Moleschott i Büchner traže u svome fiziološkom materijalizmu izvođenje psihičkih procesa iz funkcija mozga, a osnivačima je materijalizma ekonomskog, Marxu i Engelsu, duševna kultura samo nužni epifenomen, Überbau ekonomske podloge društvene, koja je Unterbau, i koja onu izbacuje kao svijetlo sjenu; u najnovije doba izdigao se osobit frenološki smjer tumačenja psihičnosti, koji se oslanja u jednu ruku na anatomiju i patologiju mozga, a u drugu na fiziološku psihologiju, eksaktniji od Gallova iz početka 19. stoljeća, ali na jednakim naučnim supozicijama. Psihičnost je materijalizmu dakle ili funkcija materije ili neka rezultanta materijalnih procesa. To je svima materijalističkim sistemima zajedničko od Demokritove izjave: „U zazbiljnosti postoje samo atomi i prazan prostor" do Haeckelove nauke: „Osobita prirodna pojava svijesti, kako sam ja uvijek konsekventno tvrdio, fiziološki je problem, te se ima kao takav svesti na pojave u području fizike i kemije."[2]

Opreke dakle između materijalističkog i idealističkog naziranja nijesu ni do danas prevladane. U ekstremnim su se svojim oblicima — subjektivno-idealističkom i mehaničko-materijalističkom — oba nazora doduše preživjela, ali i u ublaženim formama ostalo je shvaćanje psihičnosti principijelno istim. Materijalizam privlači još uvijek jednostavnošću svoga horizonta, idealizam izdizanjem vrijednosti čovjekove duševnosti. Jaki napredak prirodnih nauka u 19. stoljeću i sjajni njihovi rezultati na području tehnike i industrije stvoriše u naše dane u širokoj javnosti raspoloženje pogodno materijalizmu, dok su u isto vrijeme napreci psihologije u naučnim krugovima pogodovali idealističkom nazoru.

Nama je u tom pitanju odrediti svoje stanovište budući da o tome, kako sudimo o duševnom svijetu, ovisi i način riešenja problema.

[1] Taj je izraz nastao dakako kasnije.

[2] Welträtsel, 10. izd., Lpzg. 1909., str. 194.

kojim se bavi ova radnja. Kod toga posla upirat ćemo se o mišljenje priznatih stručnjaka i držati se samo svjedočanstva iskustva. Argumente pojedinih autora upotrebljavat ćemo tek toliko, koliko nam je za naš posao potrebno, ne obazirući se na eventualne metafizičke konsekvencije, za koje im možda služi materijal, što ćemo ga i mi trebati.

Duševni, psihički svijet znači za nas svu širinu područja naše svijesti, ako govorimo bez ograničenja, inače pak napose viši aktivni, samosvijesni život duše, a ova neka nam za sada nije više od ukupnosti svega psihičkog zbivanja.

Za taj čitavi duševni život tvrdimo ne samo, da je realan i da je on naša primarna i ujedno najviša realnost, nego i to, da čini osobitu stranu bitka i realni faktor razvoja. Time dolazimo u oštru opreku s materijalizmom, koji doduše ne poriče ‚faktičnost' duševnosti, ali joj odriče karakter ‚osobitosti' izvodeći je iz materijalnog osnova.

Materijalizam je naučno nemoguć, jer se kosi s iskustvom, a tvrdeći ovamo, da je samo na iskustvenoj podlozi moguće pravo znanje, onamo protiveći se iskustvu, u protivuriječju je sam sa sobom. Svijest je po Haeckelu problemom fizike i kemije, procesi svijesti imali bi se dakle tumačiti iskustvenom metodom prirodnih nauka. Već tim jednim jedinim postulatom pokazuje materijalizam, da nije stekao ni najosnovnijih pogleda u duševni svijet, kako ih je mimo svaku sumnju izdigla i izradila savremena psihologija.

Evo o tom mišljenja Wundtova[1]. Čitavo je iskustvo jedinstveno, u sebi suvislo. Ali svako iskustvo sadržaje d v a u zazbiljnosti nedjeljivo skopčana faktora: iskustvene objekte i subjekt, koji iskusuje. Prirodna nauka nastoji odrediti svojstva izmjenične sveze objekata. Ona po tome apstrahira posve subjekt — koliko je to u povodu općenih uvjeta spoznaje moguće. Njen je način spoznaje p o s r e d a n i ujedno a p s t r a k t n o p o j m o v a n, budući da apstrakcija subjekta iziskuje hipotetične pomoćne pojmove, koji se zorno nikad ne dadu adekvatno zamišljati. Psihologija ukida prirodnom naukom izvedenu apstrakciju, te ispituje iskustvo u njegovoj n e p o s r e d n o j z a z b i l j n o s t i. Ona vodi dakle računa o izmjeničnim snošajima subjektivnih i objektivnih faktora neposrednog iskustva, o nastajanju vezi pojedinih njegovih sadržaja. Prema tome je psihologijski način spoznaje za razliku od onoga prirodnih nauka n e p o s r e d a n i z o r a n,

[1] Kleine Schriften, Lpzg. 1911., II svez., str. 122—123., 134—138. onda Grundriss d. Psychol., 9. izd., Lpzg. 1909., str. 3—6.

koliko je supstratom njenih tumačenja konkretna zazbiljnost sama, bez primjene apstraknih pomoćnih pojmova. Iz toga izlazi, da je psihologija prirodnoj nauci k o o r d i n i r a n a iskustvena nauka, i da se njihovi načini promatranja popunjuju, jer tek obje zajedno iscrpljuju spoznaju iskustva, koja je za nas moguća. Uočimo li zadaću psihologije u analizi subjektivnog iskustva obzirom na njegovo postanje i izmjenične snošaje njegovih sastavnih dijelova, onda je to eminentno empirička zadaća, te se može psihologiju u isporedbi s prirodnom naukom zvati s t r o ž e e m p i r i č k o m.

Ako je tome tako, onda procesi svijesti ne mogu biti objekti prirodnih nauka. To se protivi jednako osnovnoj metodi rada prirodnih nauka kao i biti psihičnosti same. Htjeti to provesti znači istodobno počiniti metodološku inkonsekvenciju i nanijeti nasilje činjenicama. Proučava li fiziolog ili fizičar osjete, onda su oni za nj samo znakovi, iz kojih zaključuje na realnu uzdezbu drugih objekata, moždjana, a za psihologa su oni sami — osjeti — dani supstrat istraživanja, koji se ne smije mijenjati nikakovim hipotetičkim pojmovnim tvorevinama. Činjenice svijesti čine naše „unutarnje iskustvo“. Ako se ovom izrazu i dade štošta prigovoriti (Wundt), opet nije besmislen, jer se ovdje radi o nečemu, što nijesmo kadri zahvatiti sjetilima kao iz vana. U unutarnjem iskustvu mnogo smo tješnje spojeni s objektom, nego li u vanjskome. Ono je neposredno, jer ne nastaje posredovanjem sjetila, jer ne treba posebnih organa, da se duševnost zahvati, jer je duševni život pristupačan samo subjektu, koji ga odživljava, a drugi ga ne može direktno zamjećivati. Kod spoznavanja predmeta vanjskog svijeta nužno je, da iskustvom stečeni materijal odijelimo od subjekta, koji ga predočuje, da ga pojmovno obradimo i fiksiramo, da ga riješimo svega „slučajnoga“ što je spojeno s njime i s predodžbama o njemu u nama. Pojmom psihičkoga osnovom su doživljaji, događaji svijesti. Ti sami čine unutarnje iskustvo a ne nešto, što je od njega odijeljeno. U predočivanju djelujemo psihički, doživljavamo neposredno nešto, što se ne da drukčije nego prema sebi ni opisati ni zamišljati. Tu nije moguće odijeljenje sadržaja i procesa doživljaja. Ta što bi značila misao, koja nije sadržajem ničije svijesti? Dok dakle kod objektivnog iskustva i spoznanja izlazimo iz kvalitativno odredjenih olina svijesti i prelazeći preko njih pojmovnim pomagalima gradimo svijet i u svakom slučaju apstrahiramo subjekt, ostajemo kod psihološkog iskustva kod sebe samih, svraćamo pažnju na sebe same. O eksistenciji i kvaliteti procesa svijesti imademo neposredno znanje; njihova zazbiljnost je doživljaj, a svijesnost je njihov bitak. Psihologijskom su

iskustvu objektom stanja i akcije subjektove kao unutrašnja zbivanja u svojoj neposrednosti i potpunoj konkretnosti.

Neposredna realnost je psihička faktičnost. Stojeći na stanovištu iskustva ne poričemo ni zazbiljnost svijeta prirode, objekata prirodnih nauka, ali tvrdimo, da i ti prirodni objekti porod svoje fizičke zbiljske konkretnosti imadu za nas de facto prije svoju konkretnost psihičku. Poreći njihovu eksistenciju u svijetu je iskustveno nemoguće, jer nas svijest na nju stostruko upućuje. Uz jedinstveno iskustvo, što ga čini tok događanja u svijesti, imadu i dva iskustvena svijeta: fizički i psihički. To je dualizam iskustva, koji se ne da nikakovim argumentima eliminirati. Samo metafizičkim putem mogu se ta oba svijeta sliti u jedinstvo bitka, ali ni taj metafizički put ne će i ne može biti materijalistički, jer bi stajao u opreci s iskustvom. Takova bi metafizika bila jednako sterilna za tumačenje svijeta, kao što je bila i ona ekstremno-idealistička sa svojim principom trihotomskog razvoja.

Neobaviještenost o tome osnovnom pogledu u bit čovjekova iskustva ukazuje se u materijalističkom naziranju ljudi, koji zasljepljeni nesumnjivo sjajnim rezultatima prirodnih nauka pogledaju na život duše nekako preko ramena. Psihologijsko znanje drže oni nekim maglovitim, po život manje vrijednim znanjem, te im stoga psihologija nije ona stroga, eksaktna, „prava“ nauka. Takovu vide oni samo u naukama, koje se služe metodama energetičkog ispitivanja (fizika i kemija), i koje dovode do matematički formuliranih rezultata. Takovo se shvaćanje nalazi i u naučnog i nenaučnog svijeta. Kako taj energetičko-matematički kriterij „prave“ nauke izlazi dubioznim, ako ga isporedimo s p s i h o l o š k i m kriterijem, nije teško pokazati. Jer nauka konačno nije drugo nego po mogućnosti potpuno znanje. Neispravno bi se ona nauka zvala „pravom“, koja ne bi sadržavala „pravo“ znanje. Ona bi se mogla možda za nuždu zvati „naukom“ ali predikat „pravi“ značio bi spoznajno-teoretski neovlašteno presizanje. A za čitavu fizikalno-kemičku nauku — veli Gustaf F. Steffen[1] — može se reći, da je samo niz kauzalnih i kvantitativnih opisa, koji svi nužno dovode do jasne priznaje n e z n a n j a, i koji baš u tom kulminiraju. Čitav taj veliki sistem znanstvenih opisa i tumačenja izlijeva se neminovno u hipotezu atoma ili koju drugu hipotezu o elementarnoj konstituciji „materije“. Konačno je pristanište u priznanju, da se to „pravo“ znanje ima ograničiti na kvantitativna opažanja, a pojam „kvalitete“ da valja izagnati iz granica njegovih.

[1] Die Grundlage der Soziologie, Jena 1912., str. 23—24.

Taj sistem završuje time, da se pokušava s više ili manje slobodno iznadjenim simbolima (atomi, molekuli, eter i t. d.) u zadnjoj instanciji „istumačiti“ kvalitativno različite pojave iskustva. Apstrahiralo se kvalitativnu stranu zazbiljnosti, možda u nadi, da će je se moći opet zahvatiti na čisto kvantitativnom putu ispitivanja. Ali sad se više ne možeš da sretneš s njome, već si prisiljen da je nadomjestiš metafizičkom konstrukcijom, prozvanom „materijom“. A to je prazna riječ, koja uglavljuje neznanje na jednom području, gdje bez znanja ni praktički ni teoretski niti biti možemo niti trebamo. U svakidanjem iskustvu ne bismo mogli ni časka dulje ostati ljudima, kad bismo se zadovoljili jedino čistim kvantitativnim znanjem. Kad ne bismo više znali, što je toplo što hladno, što žuto što plavo, lijepo i ružno, ugodno i neugodno, dobro i zlo, lijenost i želja za činom, simpatija i antipatija, bitak bi nam bio samo sivom maglom, u kojem se ne bi dalo ništa više poduzimati osim možda iz dosade izvesti još po koju računsku operaciju. A bitak čovjekov nije takova beskvalitetna, kvantitativna magla — i to mi znamo. To i takovo znanje čini se onim „pravim“, bez kojeg ne mogu u životu ni časka da budem, dok se čini u drugu ruku, da je ljudstvu sasvim dobro pošlo za rukom da živi i raste dijelom nekoliko tisuća godina bez osobito opsežnoga kvantitativnog znanja, dakle i bez tako zvane „prave“ znanosti, makar se ona baš u naše vrijeme kako korisnom pokazivala.

Kako su prema tome opće prepozicije materijalizma obzirom na psihičnost krive, tako su neodrživi i njegovi argumenti. Ti su jednim dijelom pozitivne tvrdnje, koje se protive osnovnima, jasno fiksiranim pojmovima nauke uopće, a psihologije napose, ili izlaze u vidu nekih nejasnih odredjenja psihičnosti, te se okreću pod pritiskom kritike protiv materijalizma samoga.

Tako se kod današnjih fiziologa često nailazi na tvrdnju, da je djelovanje svijesti funkcija mozga. Uzmemo li s Goetheom, da funkcija znači bitak djelovanju (das Dasein in Tätigkeit gesetzt), a to i jest fiziološki pojam funkcije, onda nas njen pojam jednako kao i pojam tvari upućuje na nešto, što je pod oblikom prostornim predmet našeg zora, nešto prostorno i pomično. A misao i čuvstvo ne dadu se zahvatiti kao predmeti ili gibanja, mi ih upoznajemo tek opažajući sami sebe i svoju svijest. Prema posljecima dosadašnjeg ispitivanja ne da se poreći, da i najvišem djelovanju svijesti odgovara neka odredjena funkcija mozga, jednako kaošto i najljepše melodije imadu svoje odredjene note. Ali kao što note nijesu još melodije, već mrtvi znakovi, tako i živa svijest nije istovetna s molekularnim gibanjem

u mozgu. Djelovanje svijesti i funkcija mozga ukazuju nam se različnim u svojima osnovnim svojstvima. Jedno je svijet neprostornosti, kvalitete, koji ne dolazi pod oblikom gibanja i težine, drugo svijet prostornosti i kvantitete, težine i gibanja. Besmisleno je govoriti o psihičkom nizu pojava kao pukom pratiocu i sporednom rezultatu fizičkoga. Jer mozak i kao masa i kao suma procesa može izvoditi i opet samo mase i procese. Što se pak ovisnosti obaju nizova tiče, iskustvo nam nije nigdje pokazalo nastanak jednoga iz drugoga. Sigurno je samo, da možemo konstatirati i očekivati proces u moždjanima, ako je nastao kakav proces u svijesti, i obrnuto. Materijalizam nije kadar protumačiti, kako iz tjelesnih uzroka izlaze ne samo tjelesne posljedice, nego osim njih još i pojave svijesti. Očitovanje sile izvodi prometanjem u druge forme energije i u fiziološkom sistemu sve ono, što mu valja izvesti po općim prirodnim zakonima. Otkud da se onda protumače pojave svijesti, taj dometak, taj plus? Materijalizam nema na to odgovora.[1]

U novije vrijeme ispunjaju neki (Ostwald i drugi) mjesto materije i gibanja atoma „energijom". Ali ni ta energija ne može duševnost izvoditi, koliko nije možda metafizička sila nego fizička. O njoj se može reći što i o gibanju, da ne može biti uzrokom psihičkome radi svoje heterogenosti, radi zaokruženosti i potpunosti prirodne kauzalnosti. „Prikazati duševnost kao energetičku pojavu dalo bi se tek onda, kad bi nam uspjelo konstruirati pojam energije, iz kojeg bi se fizički i psihički niz dali izvesti kao njeni specijalni oblici. Ali to nam je nemoguće. Uostalom svaki bi nas pokus u tom pravcu vodio daleko preko i izvan psihološkog problema".[2]

No možda je psihičnost jedno „svojstvo" organičke supstance, mozga? Kod takova nejasnog odredjenja psihičkoga (Haeckel) treba imati na umu, da je pojam organičkoga kao fizičkoga objekta predikatima fizičnosti točno fiksiran, i da psihičnost ne spada medju te predikate. Hoće li materijaliste, da takova tvrdnja ima smisla, onda im valja pripadnost psihičnosti k organskoj supstanci tako zamišljati, da se ono, što s gledišta posrednog iskustva pokazuje svojstva fizička (prostornost, gibanje i t. d.), dokumentira unutarnje, neposrednom iskustvu kao duševni život. Ali to onda više nije materijalistički monizam, za kojeg je duševnost svojstvo ovisno o fizičkim predikatima, nego teorija identiteta, koja još samo nije ništa uglavila o primatu jednoga ili drugog načina promatranja. Takav hilozoizam,

[1] Höffding, Psychologie, 4. njem. izd., Lpzg. 1908., str. 84.—86.
[2] Höffding, Philosophische Probl. 1903., str. 32.

koji materiji pridaje duševna svojstva, nije do konca izgradjeno gledište, nego može tek da postane materijalizmom, ali se može razviti i u monizam sasvim drugog kroja.

Osobita je vrst materijalizma tako zvani psihološki materijalizam, koji ujedno isprvični oblik psihofizičkoga. Po njemu je očut elementarni psihički fenomen, a svi sastavljeni procesi svijesti samo su sumaciona pojava očuta, koji se izvodi iz fizioloških uvjeta. Takovo je shvaćanje — kako ispravno kaže Wundt —[1] ovisno o dva pitanja: 1. dadu li se sastavljeni duševni procesi doista razumjeti kao puki zbrojevi očuta? i 2. podaju li nam fiziološki procesi u moždjanima sada ili, koliko se dade predvidjeti, u budućnosti dovoljnih pomoćnih sredstava za interpretaciju duševnih procesa? — Na prvo pitanje daje negativan odgovor psihologija a na drugo fiziologija. Psihološka analiza pokazuje naime nesumnjivo, da psihičke tvorevine, kaošto su predodžba, afekat, voljni proces, nijesu samo sume očuta, nego procesi, koji izlaze iz osobitih veza očuta i čuvstava, a te se stvaraju po odredjenim psihičkim zakonima. U drugu ruku pokazuje fiziološka analiza živčanih procesa, da se iz fizičkih procesa dadu izvoditi samo fizički. Tumačimo li dakle fiziološke procese konačno kao mehaničke ili ih nastojimo shvatiti iz zakona energije, oni ne izlaze nikada iz kruga fizičkih procesa, odakle nema direktne kauzalne veze u područje duševnosti. S dvije strane tako — jednako s psihologijske kao i s fiziološke i fizičke — izmiče se psihofizičkom materijalizmu tlo ispod nogu. I u toj svojoj formi ispoljava se on kao asylum ignorantiae.

Konačno da odbijemo još jedan argumenat materijalistički, koji je možda više udomljen u nenaučnim nego li u naučnim krugovima! Govori se naime često, da se nama samo čini, da u nas imade pored fizičkog i neki psihički život. Taj potonji je u istinu samo s u b j e k t i v n i privid, favoriziran možda predajom, i nama se moguće samo mukom prenijeti u drugi način shvaćanja. Ogledamo li taj argumenat točnije, rasplinjuje se sam u sebi. O kvaliteti očuta n. pr. topline govorimo, da može biti subjektivna, jer je očutna karakteristika, koja izvan subjekta ne može eksistirati. Ali kao očutni proces ta je kvaliteta zbiljski sastavni dio svijesti, te se u ovoj — neovisno o našem mnijenju i samovolji — dade u neko odredjeno vrijeme konstatirati. Tako je i s našim mislima, htijenjima i čuvstvima. Oni su stanja odnosno procesi, koje moramo priznati, koji u nekoj zakonosti dolaze i djeluju, te ne mogu biti po tom samo prividjaj. Ka-

[1] Einleitung in die Philosophie. Lpzg. 1906., 4. izd., str. 367.

žemo li, da je nešto subjektivno, mislimo time reći, da ne pripada svijetu vanjskih objekata, nego unutrašnjem svijetu premještajući tako neku pojavu iz jedne sfere bitka u drugu. I tu drugu sferu bitka, svijet osjeta, čuvstava i misli, ukratko: svijest nemoguće je opet proglasiti prividjajem, dalje je subjektivirati, jer tu prestaje protivurječje, koje je dovodilo do „subjektiviranja" nekoga zamjedbenog sadržaja. „Svijest je upravo aparat, koji uvjetuje svaku subjektivnost, ona je subjektivnost sama, ali shvaćena kao realnost. Ona je prauvjet svakog prividjanja. — . . . prema objektivnoj, fizičkoj realnosti nije ona privid, nego nešto „o sebi", koje je takovim, kako sebe samo doživljuje, . . . neposredna zazbiljnost, za koju ne posreduju ni sjetila ni pojmovi".[1]

S pitanjem o osobitosti duševnog života u svezi je i p i t a n j e o o p r a v d a n o s t i o s o b i t o g a p s i h i č k o g k a u z a l i t e t a. Da tu opravdanost poriču materijaliste, posve je razumljivo.

Što razumijevamo pod kauzalitetom? — Kad uglavimo, da je neki proces uvjetovan nekim drugim procesom, da je nutarnje o ovome ovisan, da iz njega izlazi kao nužna njegova posljedica, onda velimo, da su oba procesa u kauzalnoj vezi, i da je drugi uzrokom prvome. Uglavivši to očekujemo, da svaki put, kad se zbude drugi, neminovno nastupi i prvi. Tako n. pr. toplina nije samo u vremenoj sukcesiji iza trenja, nego u unutarnjoj vezi s njime, trenje je uzrokom, da je nastupila toplina, ona je drugi oblik energije, utrošene kod trenja. Što nam se čini nastavkom nekoga zbivanja ili stanja, to držimo posljedicom njegovom. Pored sve različnosti obaju stanja ima i neke ruke identitet, uzrok je na odredjen način sadržan još u posljedici. Da vremeni slijed bude kauzalnim, valja da izmedju obaju članova niza postoji nutarnja veza, što je nalazi mišljenje, koje oba člana svodi u jedinstvo iskustva. Kauzalitet je za nas sredstvo, kojim vežemo i uredjujemo pojedine činjenice iskustva, na osnovu kauzalnog principa metodički suponiramo, da svako zbivanje stoji u kauzalnoj ovisnosti o drugima, tražimo, da ništa u našem iskustvu ne bude bez uzroka i bez posljedice. To je smisao i zahtjev principa kauzaliteta.

I osobiti psihički kauzalitet je po našem mnijenju nuždan postulat metodnog rada. Kaošto jasno, nedvoumno oblikovanje kauzalnog zakona na području energetičkom osvjetljuje karakteristične

[1] Eisler, Grundlagen d. Philosophie des Geisteslebens, Lpzg. 1908., str. 21.–25., 28–29. i onda 61.–80.

crte te strane bitka, tako će nesumnjivo i analiza osobitosti psihičkog kauzaliteta na svoj način osvijetliti razliku izmedju energetičke i psihičke zazbiljnosti. Prepustit ćemo na ovom mjestu sasvim razlaganje Wilhelmu Wundtu[1] radi njegovih dubokih pogleda jednako u prirodnim naukama kao i u psihologiji.

Tri su poglavito principa, koji se dadu shvatiti jednako znatnima za osobitost psihičkog zbivanja na svim stupnjevima i u svim oblicima, i koji čine specifične oznake psihičkog kauzaliteta za razliku od fizičkog. To je 1. princip čistog aktualiteta zbivanja, 2. princip stvaralačke sinteze i 3. princip relacione analize (princip psihičkih relacija).

Pod principom aktualiteta ima se razumijevati činjenica, da je svaki psihički sadržaj proces (akt), a nije nikako konstantan objekt ili konstantna stvar. Iz tog aktualiteta zbivanja izlazi, da i princip psihičkog kauzaliteta mora biti princip čisto aktualnog kauzaliteta. Kao uzrok odredjenoga pojedinog zbivanja može se stoga zamišljati samo koje drugo zbivanje ili suma događaja, bez ikakova sudjelovanja konstantnih objekata. Nužnost toga principa biva jasnom neposredno iz postúlata, da se u svakoj iskustvenoj nauci imadu kao uzroci i posljedice uzimati samo iskustveni sadržaji. Ako su na psihičkom području svi iskustveni sadržaji čisti akti, nesumnjivo je, da samo takovi mogu ulaziti u kauzalne snošaje. Gdje u tumačenju psihologijskom dolaze do riječi odredjeni konstantni uvjeti fizičke organizacije, kao n. pr. kod interpretacije osjetnih zamjedbi, tu se uistinu i ne radi o psihološkoj nego fiziološkoj interpretaciji. Kadgod hoćemo psihološki tumačiti, ne smijemo nikada psihičkim procesima supstituirati njima paralelne fiziološke, a još manje nam je dakako dopušteno zamijeniti predodžbu nekog objekta s predočenim objektom. Konstantnost potonjega prenosimo lako na predodžbu, premda je ona kao psihički akt isto tako jedno čisto zbivanje kao makar koji drugi psihički proces.

Subjekt ukupnoga psihičkog zbivanja je psihički individuum sa svima svojim realnim svojstvima; a ta su nam svojstva dana jedino u ukupnosti psihičkih doživljaja. Sam psihički individuum i nije drugo nego medjusobna ovisnost tih doživljaja. Bit je te ovisnosti u tome, da svaki novi psihički događaj ulazi u neke veze s istodobnim ili predhodnim događajima, tako da je dijelom direktno

[1] Isporedi spom. Kleine Schriften, II. str. 92.—95., 97.—109. I onda Psychologische Psihologie III sv., 5. izd., Lpzg. 1903., str. 778.—787.

dijelom indirektno svako zbivanje povezano sa svakim drugim u istom psihičkom individuumu. Najbliži ili odlučni uzroci nekog zbivanja ne moraju nipošto biti procesi, koji su pred njim neposredno po vremenu, nego mogu u kontinuitetu psihičkog zbivanja po vremenu biti kako mu drago od njega udaljeni. Supozicija konstantna subjekta kao trajnog uzroka svega individualnog psihičkog zbivanja jedna je čista fikcija, koja se ne održaje nikada i nigdje, ako se zbiljski pokuša kauzalno shvatiti psihičke procese. Psihološkoj interpretaciji, koja samo malo dublje zadire, nije subjekt konstantan uvjet, nego suma uzroka i uvjeta. Uzroci su u psihičkim događajima, a uvjeti u dispozicijama, koje se trajno dadu modificirati, te ne nose karakter permanentnih svojstava nego p r o m j e n l j i v i h s t a n j a. Tumačenje razvitka tih dispozicija može stojati samo u izvodjenju njihovu iz pojedinačnih, aktualnih psihičkih uzroka ili iz dispozicija, koje bi im kao starije bile osnovom. Budući da bi ove opet izazivale iznova isto pitanje, to bi se proces tumačenja mogao završiti tekar rastvorbom čitave psihičke kauzalne povezanosti u same aktualne psihičke procese. Drugim riječima; svako realno psihološko tumačenje postulira konačno potpuno razrješenje svih uvjeta u niz procesa.

U tim su svojstvima bitne razlike izmedju psihičkog i fizičkog kauzaliteta. I fizički kauzalitet polazi od pojma zbivanja, jer pitanje o uzrokovanju može da nastane samo ondje, gdje ima promjene. Ali tu sudjeluju u svakom uzroku konstatni uvjeti, koji izlaze iz nepromjenljivih objekata prirodnih, i koji omogućuju stalne relacije izmedju uzroka i posljedica, a prema tome postavljanje kauzalnih jednadžbi. Karakter supstancijalnog kauzaliteta, koji se u tom slučaju nužno spaja s kauzalnim principom, čini nužnom i vremeno-prostornu povezanost uzroka i posljedica. U promjenljivosti onih dispozicionih uvjeta, koji ulaze u psihički kauzalitet, fundirana je konačno očita v a n j s k a njegova razlika spram fizičkog kauzaliteta: nemogućnost jedan kauzalni snošaj te vrste prikazati u obliku k a u z a l n e j e d n a d ž b e. Baš karakter čistog aktualiteta zbivanja je onaj, koji isključuje postavljanje takvih jednadžbi. Ali zato u jednom drugom pogledu biva to više fizički kauzalitet nadmašivan od psihičkoga. Posljednji su faktori psihičkog kauzaliteta neposredne činjenice svijesti, a nijesu kakove hipotetičke sile ili supstance. Na psihičkom području sam je kauzalni snošaj dan u unutarnjoj zamjedbi, te je stoga ujedno skopčan o onu medjusobnu ovisnost svijesti, koja svodi direktno ili indirektno svaki pojedini sadržaj u svezu s drugima. Kod fizičkog je kauzaliteta uvijek sveza izmedju uzroka i posljedice

tek pojmovno stvorena. Ukratko se može reći: sav je psihički kauzalitet zoran, sav je fizički kauzalitet pojmovan. U toj je činjenici uključeno, da je psihički kauzalitet isprvičan, a fizički izveden, kako to u općenim linijama potvrđuje i psihološki razvoj kauzalnih predočaba, koje izlaze iz našega vlastitog voljnog djelovanja.

U povezanosti duševnih procesa, koja je jednako uvjetom kao i posljedicom psihičkog kauzaliteta, osnovana je fundamentalna činjenica individualne svijesti, što je označujemo kao jednotu svijesti. Prema stanju stvari unutranjeg iskustva ta je jednota dvostruka u jednu ruku simultana povezanost istodobnih, a u drugu kontinuirana sukcesivnih procesa svijesti. Stoga djeluje i psihički kauzalitet na dvostruki način: kao veza istodobno danih sadržaja (psihičko izmjenično djelovanje) i kao veza predhodnih, vremeno odijeljenih događanja s onima, koji dolaze iza njih (psihičko posliedično djelovanje).

Princip stvaralačke sinteze. Činjenica je, da psihički elementi po svome izmjeničnom i posljedičnom djelovanju izvode veze, koje se doduše dadu psihološki istumačiti iz svojih komponenata, ali koje ujedno posjeduju i nova kvalitativna svojstva, što nijesu bila sadržana u elementima, pri čemu tima novim svojstvima napose inheriraju osobita određivanja vrijednosti, koja nijesu u elementima pripravljena. Koliko psihička sinteza u svim takovim slučajevima izvodi nešto novo, valja je zvati stvaralačkom. I taj se princip ukazuje stalno djelotvornim u svima psihičkim kauzalnim svezama prateći duševni razvoj od njegovih prvih do najsavršenijih stupnjeva. Tako se svaka zamjedba dade raščlaniti u elementarne osjete. Ali ona nije nikada puki zbroj tih osjeta, nego iz njihove sveze nastaje jedna nova tvorevina osobitih oznaka. Priklanjali se mi primjerice kojoj mu drago teoriji o nastanku vidnog polja, nijedna od njih, pa ni ona ekstremnog nativiste, ne će moći mimoići stvaralačku sintezu osjeta.

Time nam podaje princip stvaralačke sinteze najznatniju oznaku za razlikovanje psihičkog kauzaliteta od fizičkog. Kvaliteta je fizičkih posljedica potpuno pripravljena u njihovim uzrocima, kako to jasno izlazi iz pojedinih oblika jednadžbi gibanja. Oprečno tomo sadržaje produkt svake psihičke sinteze nova svojstva s novim određenjem vrijednosti, pak se odatle dade tumačiti, da unutar granica, određenih vanjskim i nutarnjim uvjetima, nastaje progresivan psihički razvoj, u prvom redu u individualnom duševnom životu, a onda u duševnim vezama, koje presižu preko njega. Takovo

vezivanje stvaralačkih sinteza u niz progresivnog razvoja zove Wundt u opreci spram konstantnosti fizičke energije *principom porasta energije duha*.

Princip psihičkih relacija. Ni u čemu se ne dokumentira toliko karakter jednote tvorevina, što ih izvodi stvaralačka sinteza kao u načinu, kako se te tvorevine raščlanjuju u pojedine sastavne dijelove. To se raščlanjivanje ne zbiva tako, da iz cjeline izlučeni dijelovi tvore za sebe samostalne jednote, nego uvijek tako, da ostaju s cjelinom, iz koje su izašli, u snošaju, i da dobivaju svoje bitno znamenovanje baš po tome trajnom snošaju. Glavna će zadaća psihologije stalno ostati, da nastoji razumijevati *medjusobnu ovisnost duševnog života* u svima njegovim dijelovima, a funkcija psihičkih relacija služit će joj pr tom kao sredstvo za razotkrivanje oblika te ovisnosti. Izdižući pojedine sadržaje svijesti iz mnoštva simultano i sukcesivno danih, da ih postavlja u snošaje, priprema se u njoj logička analiza, koja veže činjenice po uzrocima i posljedicama, po motivima i svrhama. Takova analiza ne bi bila moguća, kad se ne bi psihološki procesi raščlanjivanja, koje ona treba, nalazili već medju prirodnim produktima psihičkog zbivanja. Kao kauzalni princip duševnih procesa izlazi tako općeni princip *vezivanja po razlogu i posljedici* zajedno s principima identiteta i kontradikcije, koji su neminovno s njime spojeni, i koji su odlučni za svako isporedjivanje i snošaj psihičkih sadržaja.

Tako Wundt. Na osnovu svega, što smo prije rekli, i napose na osnovu tih pogleda u osobitost psihičkog kauzaliteta smijemo reći, da duševna stanja ne mogu nikada postati objektima energetičke prirodne nauke. Apsurdno je htjeti razumjeti nastanak osjeta crvene boje iz odredjenog broja titraja etera u sekundi, ili htjeti istumačiti nastanak estetskog užitka iz odredjenih bilo kemičkih bilo mehaničkih procesa moždjana. Već sam takav pokušaj znači neopravdano metodičko presizanje.

Toliko o osobitosti duše, koliko ona izlazi iz rezultata dosadašnjega naučnog rada, i kako se ogleda u osobitom svom kauzalitetu. Ali promatranje psihičkog života vodi još za velik korak dalje. Čitavo se područje naše unutarnjosti raspada u dva dijela. Povući točno granicu izmedju njih nije tako lako, a ovdje nije tome ni mjesto. Ali lako je oba ta dijela uglaviti i pokazati njihove osobitosti. Veza izmedju obaju nije prekinuta, ona postoji u izmjeničnom njihovom djelovanju. Ali nema čovjeka, koji bi poznavajući točno i u detalje samo onaj dio, kojega zovemo nižim, mogao na osnovu principa uz-

ročnosti konstruirati drugi dio, što ga nazivljemo višim. Niži dio pokazuje neke analogije k svijetu prirodnih objekata ne izlazeći stoga po svojim karakteristikama iz područja psihičkog zbivanja. Stojeći u neprekidnom saobraćaju s fizičkom zbiljom i prikazujući po mogućnosti njene relacije prostorne koeksistencije i vremene sukcesije, brinući se za održanje fizičkog života čini neke ruke, impresarija za umjetnika višeg dijela, koji za svoje djelovanje u jednu ruku upotrebljuje taj iz vana dobavljeni materijal, a u drugu ga upotpunjuje i veže drugačijima, novim sredstvima, što potječu iz njegova vlastita bića. I u tom višem dijelu pravo je znamenovanje čovjekovo: to je ukupnost njegova najunutarnijeg i najvlastitijeg rada, to je u najelitnijem znamenovanju on sam. Niži dio dan mu je već s rođenjem njegovim, on ga ne stječe nego dobiva. I dok onaj čini njegovu aktivnost, znači ovaj pasivnost; dok je ono njegova duševna kultura, ovo mu je za život gotovo isto što i fizička priroda. S toga su gledišta i razumljive ove Euckenove[1] riječi: „O tome naime nema sumnje, da čovjek i unutarnje pripada prirodi: ona ga obavija ne samo izvana, nego ulazi i duboko u njegov duševni život. Jer i taj je u širokom opsegu puko sastajanje danih elemenata, kako ih pokazuje prirodno zbivanje: kao takav on je posrednik s okolinom, svaki mu poticaj dolazi iz vana, a spram van ide mu sve djelovanje". — Ali kakogod takovo zbivanje izbija u čitavoj širini života, pokazuje svakako dublje promatranje, da se naš duševni život u njem ne utapa, da njima određene granice probija na svim područjima svoga očitovanja, u spoznavanju, u čuvstvovanju i htijenju, i da se onda manifestira do dna biti svoje različito od prirode. I to biva jednako u pojedinca kao u socijalne zajednice i u skupnom djelovanju.

Na prirodnoj bazi čini ljudsku spoznaju primanje i vezanje pojedinih utisaka, te njihovo postojanje i sabiranje. Bez sumnje je i to neko iskustvo, koje može biti po stupnju svome sad više sad manje dotjerano. Ali tek mišljenjem svojim otkida se čovjek od neposrednoga utjecaja utisaka i okoline, te oboje u sebi prevladjuje. Tek kao misaono biće kadar je odrediti svoje mjesto unutar i spram bivanja, ocijeniti svoj snošaj k svemu ostalome i zadobiti tako neku određenu samostalnost spram svijeta. Na tom stupnju odnosi se njegova spoznaja prema spoznaji na prirodnom stupnju od prilike kao skladno i bistrim pojmovima gradjena zgrada znanosti spram zbrke predočaba

[1] Der Sinn und Wert des Lebens. 4. izdanje. Lpzg 1914., str. 52. Isp dalje do str. 64.

uličnog života. Takovu samostalnost moguće je mišljenju dohvatiti samo onda, ako prijedje daleko preko granica pukog asocijativnog života, ako stvori sliku cjeline zahvatajući u njoj pojedinosti i odredjujući im vrstu i stupanj. Jasni pojmovi s odredjenim oznakama, pregledni sistemi reda, veliki kompleksi rada — to su postulati mišljenja na tom višem stupnju. Čovjek se osim toga više ne zadovoljava s utiscima objekata na sebe, nego hoće da prodre u tajnu tih stvari, hoće da im razumije dušu. I kolikogod puta mu se takav posao izjalovio, kolikogod puta se to pokazalo iluzornom željom, uvijek iznovu trudi se on zadovoljiti svoju potrebu. — Narav mišljenja pokazuje ovdje doista drugu strukturu nego li je puko redanje utisaka.

I ljudsko čuvstvovanje ne ostaje vezano o sjetilne podražaje, nego se u velikom dijelu svome stvara iznutra, iz duševnosti same. Ako je kod takovih čuvstava i moći konstatirati fiziološku pratnju, to su ona ipak duboko različna od čuvstava sjetilne naravi. Djelovanje i stvaranje čovjekovo idu za realizacijom takova života, koji je u ukupnosti svojoj jedinstven i harmoničan, i pojedini doživljaji dobivaju svoju vrijednost prema zadaći i funkciji, što je u ukupnosti životnog stanja vrše. Čuvstva, što te doživljaje prate, vezana su onda o ukupnost života, a ne o puki fiziološki proces. Ljudska sreća ne mjeri se po količini fizičke blagote. U teškima i tmurnim vremenima znao je čovjek naći sreće, dok je u vremenima, koja su bogata užicima, kakovo je možda i naše, intenzivno osjećao bol nad disharmonijom dane realizacije života. Osim toga odlučuju se čuvstva od svoje prijesne veze sa subjektom — individuumom, te inherijaju dubokim uvjerenjima nazora o svijetu i životu, idealima istine, dobrote i ljepote makar to pod prilikama bilo i o cijenu života subjektova. Tu se bez sumnje ne može reći, da su čuvstva samo indices za održanje fizičkog bitka, njihova je služba postala drukčijom.

Jednako je na području voljnom čovjek prerasao prirodnu granicu. Htijenje se njegovo izdiže nad pritisak i silu prirodnog nagona, djelovanje može dosegnuti samostalnost i nadmoć spram vanjskih utjecaja. Čovjek nije zadovoljan sa sudbinom, kako mu je nude njegova okolina i vlastita priroda, već nastoji, da si je sam osnuje, da realizira i zahtjeve svoje nutarnjosti. Takova samostalnost zahtijeva vezanje i skupljanje svih pojedinih težnja u harmoničnu cjelinu. One ne smiju biti zbrkom, koja je podvrgnuta času i slučaju, nego se imadu podrediti jednome glavnom cilju i dobivaju toliko vrijednosti, koliko za ostvarenje toga cilja znače. Kako u životu pojedinačnom

tako i u skupnome socijalnom životu imade osobitih postulata i ciljeva, koji idu za izgradnjom nekoga odredjenog stanja zajednice, što označuje opet nove, još općenitije ciljeve, koji imadu regulirati voljna djelovanja pojedinaca. Prirodna faktičnost ne tura više čovjeka bez njegova znanja, kud joj volja, već joj on stoji nekako sučelice sa svijetom ideja, rodjenih u vlastitoj biti.

Tako se u duševnom životu ljudskog roda pokazuje ne samo jedna osobita strana zazbiljnosti, nego i jedna tvorna sila, sistem stvaranja i ostvarenja osobitog života, koji se ne može više držati sjenom fizičkome. Ako bi tkogod zabavio posljednjim izvodima, da je teško opaziti takovo bujanje duševnog života, takovo stvaranje i izgradjivanje čovjekove nutarnjosti, odgovorio bih mu ovom rečenicom iz jednoga drugog Euckenova[1] djela: „Doista dopušta vanjski pogled na život, da se u jedno sliju niže i više, puki nastavak prirodnog procesa i početak novog života, a tome miješanju pomaže i jezik krsteći do dna različna stanja duševna istim imenom: ali u zbilji ostaje potpuno odijeljena ljubav, kod koje individuum traži u svezi s drugima ojačanje vlastita položaja, od ljubavi, koja u toj vezi nalazi oslobodjenje od uskoga „ja" i dobitak nova života: odijeljeno ostaje sažaljenje, koje tudju bol osjeća neugodno, jer vlastitu blagotu buni, koje stoga smalakše i ugasi se, čim nestane neugodnog utiska, od sažaljenja, koje ulazi u dušu drugoga, da blaži njenu bol, koje vlastitu blagotu dragovoljno žrtvuje . . . Koliko prave ljubavi i pravog sažaljenja pokazuje iskustvo ljudsko, to je pitanje za se, ali već kao mogućnosti našeg bića, kao objekti misli, koji nas privlače, kao zadaće i problemi, dokazuju izdizanje našeg života nad puku prirodu".

Tokom dosadanjeg izlaganja taknuli smo i pitanje psihičkog finaliteta, ili bolje: mi smo opravdanost finaliteta uz put već i priznali. Jednako u Wundtovim principima psihičkog zbivanja kao i u prikazu očitovanja duševnosti na višem stupnju istaknuli smo sintetičko djelovanje svijesti. I doista, dok je već na nižem stupnju pojedini očut reprezentantom toga djelovanja toliko, koliko je u svojoj kvaliteti i intenziteti odredjen različnim duševnim stanjima ili dijelovima istog stanja ulazeći u svijest, dokumentiraju činjenice višega, svijesnog čovjekova života neisporedivo više, jer pokazuju, kako se u jednom jedinom procesu duše ogledaju i prostorom i vremenom daleko razmaknuti dijelovi zbilje. Prošlost i budućnost sastaju se momentu sadašnjosti utječući na njeno oblikovanje; sintetičko djelovanje čini, da i sadašnjost s prošlošću odredjuje formu budućnosti. I upravo ta

[1] Grundlinien einer neuen Lebensanschauung, Lpzg. 1907., str. 97.

sinteza i težnja za njom, nastojanje za jedinstvom u mnoštvu, kolijevkom je ljudske veličine, i upravo ona opire se svakome mehaničkom tumačenju psihičke zbilje. Mišljenje teče dakako pojedinim predodžbama, ali to nije puko redanje i dometanje, nego se ide za odredjenim ciljem, što ga se unutarnje zahvaća; i ništa se ne podnosi, što tu cjelinu smeta. Protivurječje na pr. ne bismo uopće osjećali, kad ne bi mnoštvo jedinica u mišljenju bilo obuhvaćeno jednom djelatnošću, ono bi se dalo podnositi, kad ne bi zahtjev za jednotom bio tako snažan. I onda protivurječje nije prostorni sudar nego nesnosnost sadržaja, a pojam je ovoga mehanizmu posve nerazumljiv. Sadržaj unosi novi princip: princip stvarnosti, stvarnoga znamenovanja, medjusobne determinacije. To je na pr. snošaj oznaka logičkog pojma; samo potpuno neshvaćanje kadro je unutarnju strukturu takova pojma pobrkati s osjetnom predodžbom, u koje u neku ruku stoji jedan utisak do drugoga. Osnovni oblik veza u pojmu analogan je onomu u sistemu: svaki elemenat ima svoje znamenovanje kao dio cjeline, pod utjecajem i znamenovanjem cjeline, u medjusobnoj determinaciji s drugim elementima.

Pod mehanizam po tome ne pripada čitava zbilja, a stoga ne nestaje ni svrhe sa svijeta, ako se u prirodi i ne bi našlo mjesta za nju.

I doista za metodu rada posrednog iskustva i ne treba finaliteta ili poniranja svrhe. Prirodna nauka apstrahira sve, što je psihičko, a finalitet nam je početno i dan samo po unutarnjem životu. Kad bi ispitivač prirode fizičke procese i tvorevine izvodio iz akata, koji imadu svršne tendencije, to bi značilo, da napušta gledište posrednog iskustva. U tom je smislu ispravno, da svrsi nema mjesta u carstvu prirode. Ali da mi ljudi kao subjekti doživljaja idemo za ciljevima, svrhe poniramo, to se ne da poreći. Svrha je pojam, koji se odnosi na naše htijenje: ona je sadržaj voljni, na kojeg se obziruć djelujem, na nju je moja volja upravljena i njom je motivirana. Svrha je u svijesti htijenja anticipirana posljedica mog djelovanja, koje je prema svrsi sredstvo. Nema svrhe bez htijenja, nego je ona s htijenjem dana, volja čini neki sadržaj svrhom. Mi dakako imamo ovdje na umu samo svijesno ljudsko htijenje, jer je kod njega najlakše uglaviti finalitet, a ne osvrćemo se na nesvijesno porive nagona, čija bi nas svršnost vodila i izvan života čovjekova, a to bi opet prelazilo krug misli, koji je nužan za našu radnju.

Gdje je volje, ima i cilja. A kako volji u duševnom životu pripada osobito znatna funkcija, jasno je, da se kauzalno promatranje

toga života inadopuniti teleološkim. Opreke medju njima stoga nema. Isti je niz zbivanja, što ga jedamput opisujemo kauzalno, a drugi put tumačimo teleološki, tek svrha ovdje nije kakov subjektivni, misaoni dodatak, kao što je za gledište posrednog iskustva, nego nešto više. U duševnom je životu svrha moment aktiviteta, uzrok zbivanja, ali ne nešto za se, nego sadržaj težnje i htijenja. „Volja realizira svrhu svojom akcijom, a svrha djeluje u volji i po njoj. Lako je odgovoriti na pitanje, kako može djelovati nešto, što još nije tu (kao svrha), nego tek ima biti. Što još nije tu, to je zapravo objektivan uspjeh, realna, aktualizirana posljedica, za kojom se teži. Ali kao svrha, t. j. kao pravac htijenja, ono je, za čim se teži, već nazočno i pripada uzroku djelovanja, t. j. mi postavljamo u snošaj ovo kao posljedicu prema svrši kao razlogu."[1] Ovakav način teleološkog kauzaliteta ne unosi samovoljnih svrha u činjenice, jer tu svrha pripada činjenicama. Ona je sredstvo za tumačenje, jer je član u nizu činjenica. Tko hoće da briše iz naučnog rada ovako shvaćenu svrhu, daleko je od objektivnosti. Jednostran je i iskrivljuje činjenice iskustva. Barem u području ispitivanja ljudskoga duševnog života ne može se kauzalno tumačenje otkinuti od teleološkog shvaćanja.

Svako pojedino djelovanje čovjekovo uvjetovano je tako neposredno i konkretno nekom svrhom, koju je imalo realizirati. Promatramo li u životu pojedinčevu sve njegovo djelovanje, i kušamo onda poredati niz svrha, koje su njime ostvarene, naći ćemo manje ili više neki odredjeni pravac, neku opću direktivu, koja kao crvena nit veže pojedine svrhe, te mišljenjem otkrivamo konačno neku opću svrhu, iz koje se one pojedinačne dadu izvesti. Ta opća svrha nije dakako bila nazočna u svijesti subjektovoj od prvog početka ili možda nikada, ali ona potencijalno postoji i djeluje. Jednako ne čine uvijek ili bolje rijetko kada one pojedinačne svrhe u sebi neporječan sistem, upravljen k stalnom cilju. Ali svaki čovjek realizira ili nastoji realizirati niz svrha, u kojem se ogleda čitavo njegovo biće. Različite pak konačne svrhe individualnih volja dale bi se pokazati kao emanacije najviše svrhe ili najvišeg cilja ljudskog djelovanja uopće. Taj najviši cilj nije dakako takodjer objektom empiričkog iskustva, već nas na nj upućuje tek jednota, u koju se sklapaju sve pojedinačne svrhe djelovanja. On nije realiziran, nego je dinamički, dalek cilj razvoja svrhā. Moguće ga je tek odrediti formalno po osnovnom pravcu tendencija ljudskih volja: kao razvitak svih čovje-

[1] Eisler, spomenute Grundlagen d. Phil. d. Geisteslebens, str. 85.

INSTITUT ZA FILOZOFIJU SVEUČILIŠTA U ZAGREBU ZAGREB 2

kovih darova i sila u najvećoj mogućoj harmoniji i savršenosti. Tom si dakako nije svijestan nekulturan, a rijetko i kulturan čovjek, nego je to rezultat kritičkog ispitivanja života individualnoga, socijalnog i povijesnog.

Harmonični razvitak svih čovjekovih sposobnosti postulat je njegova uma, njegova duha. I sva pojedina područja više kulture ljudske: religija, moral, umjetnost, znanost i t. d. reprezentiraju svako za se jednu ideju, koja na svoj način označuje jednu stranu toga najvišeg cilja. Te ideje nijesu prazna sjena, nego aktivni elementi našega konkretnog htijenja. One ne odgovaraju samo onome, što je bilo, nego i onome, što još nije, nego će biti. Htijenje znači determinaciju djelovanja po ideji neke stvari, koja će po nama biti. Ideja o djelotvornosti ideja nuždan je elemenat htijenja. Ideja onoga, što po nama može biti, i osobito što ima da bude, postaje faktorom budućnosti. Krivo je dakle mišljenje: „mozak upravlja i vlada, a mišljenje je kraljevski pisar zapisnika".[1] Fouillée ističe, da je besmisleno isporedjivati mišljenje s indikatorom manometra, koj mjeri pritisak pare ne mogući ga modificirati, nego s takovim manometrom, koji ima predodžbu o upravljanju stroja, te ga doista sam može i upravljati.

I tako — smijemo reći — u središtu svega, što je ljudsko, duševnost je čovjekova, a na najodličnijem je mjestu njenoga područja misao čovjekova — uzevši tu riječ u najširem i najboljem njenom znamenovanju. Ta misao kao ukupnost ideja, kao um, ukazuje se i u teoriji i u praksi kao osobita sila. I kod organizma čovjekova i izvan njega umije ona pretvarati pojedine fizičke sile u svršne energije čineći ih tako sredstvima za dohvatanje svojih ciljeva. Ona znade potisnuti u pozadinu jednako moćan poriv nagona, kao što je znala sakupljati vojske, razarati brda i mijenjati rijeci tok. Pod gospodstvom te sile izlazi i život čovjekov u drugom svijetlu. On gubi svoju isključivu biološku bazu i obavija se atmosferom duha. — „Sve više nas zahvaća uvjerenje, da smo se od marioneta prirodnog zbivanja uspeli do demiurga historičkog dogadjanja"[2].

Kako to vrijedi za život individualni, tako vrijedi i za socijalni. Zato je ispravna riječ Masarikova[3]: „Sve se sociološke kategorije

[1] Fouillée, Evolutionismus der Kraft-Ideen (njem.prij.) Lpzg. 1908., str. 43

[2] Goldscheid, Höherentwickelung u Menschenökonomie, Lpzg 1919., I. sv. str. XVIII.

[3] Die philosophische u. sociologische Grundlage des Marxismus, 1899.

moraju u zadnjoj instanciji svesti na različna djelovanja duha“, i pitanje Breysigovo[1]: „Što je povijest drugo nego povijest htijenja i čuvstvovanja, predočivanja i mišljenja, dakle duševnih funkcija čovjekovih?“

I moral, predmet ove radnje, socijalna je pojava, produkt socijalnih snošaja. Zato je nemoguće govoriti o njegovu nastajanju, napredovanju ili nazadovanju bez obzira na osnove ukupnoga socijalnog zbivanja. Promatranje morala kao izoliranog objekta, bez pitanja za općenite i trajne fundamente svega ljudskoga djelovanja i stvaranja, visi suviše u zraku, dopušta razna, medju sobom oprečna shvaćanja, kako smo vidjeli u prvom dijelu radnje. Pojedine činjenice moralne aktivnosti, pojedine periode povijesne moguće je tek onda potpuno zahvatiti, jasno osvijetliti, kad smo na čistu s problemima o broju i kvaliteti glavnih sila, koje pokreću čovjekom.

Na osnovu svega dosadanjeg izlaganja nije nam težak izbor metode za interpretaciju socijalnih činjenica.

Kako je ljudsko društvo sveza organskih bića, to ide medju znanostima, o koje se upire sociološko ispitivanje, odlično mjesto biologiju. Na području socijalnog života ne prestaju opće biološke činjenice, kao rašćenje, oplodjivanje, diferenciranje, borba za život, akomodacija i t. d. Ali ma da nije teško iznijeti čitav niz analogija izmedju individualnog organizma i ljudske zajednice (isporedi Spencer[2]), i ma da se tumačenje mnogih pojava socijalnih ne da ni zamisliti bez primjene principa bioloških, ipak biološki način promatranja društva nije dovoljan. Taj je tek „Vordergrundansicht“, koji ne zadire u dubinu, kako spravom razlaže Eisler.[3] Biološke analogije mogu u sociologiji učiniti mnogo toga jasnijim, te imadu u prvom redu heurističku vrijednost. Pretjerana ili isključiva upotreba njihova ukazuje se štetnom, jer prijeći, da svratimo pažnju na pravu bit socijalnog zbivanja, na njegove osobite zakone i sile. Uzimamo li kod društvenog života u obzir vječno i neprekidno samo fiziološko područje, postupamo maćuhinski s pravim socijalnim, i naš posao nije onda sociologija, nego primijenjena biologija. Na bujni život društvenih pojava udaraju se kruti kalupi biološki, a na unutarnje se faktore, koji se u onima očituju, i ne osvrćemo. Biološka socio-

[1] Aufgaben u. Masstäbe einer allgemeinen Geschichtsschreibung, 1900, str. 13.

[2] Principien d. Soziologie (njem. prijevod). Stuttgart, 2. sv., str. 5.—22

[3] Soziologie, Lpzg 1903., str. 7.—8.

ogija, ojoj nitko ne može poreći zasluga, zaboravlja, da njeno objašnjivanje nije još ništa tumačenje.

Zato je kud i kamo znatnija za sociologiju nauka o činjenicama svijesti, psihologija. Ta sve su socijalne forme neposredni produkt psihičkih faktora. Predodžbe, čuvstva, afekti, težnje i voljni akti u prvom su redu dionici stvaranja ljudskih zajednica. Kako je duševni život u snošaju s fizičkim zbivanjem, mora se sociologija obazirati i na utjecaj fizičkog milieu-a (tlo, položaj, klima, hrana i t. d.). Ali djelovanje toga milieu-a nije nikad takovo, da bi ljudi bili samo pasivna bića, koje priroda naprosto oblikuje. Tipična je forma toga utjecaja, da okolina pobudjuje u ljudi osjete, čuvstva, nagone i predodžbe, a „preobradbom toga materijala radja se u čovjeka htijenje, iz kojega izlazi njegova reakcija. — Društvo pak sa svoje strane čini milieu za svaki svoj individuum, i ovaj se ne može iz toga milieu-a lako otkinuti. Društvo na nj utječe. Ali ni on nije nikada apsolutno pasivan. Uza svu pasivnost pokazuje pojedinac i svoj prirodni individualitet, koji pri svakoj preobradbi utisaka milieu-a na osobit način djeluje. — Djelovanje je moći shvatiti tek uz poznavanje motiva, a motivi jesu i ostaju sveze čuvstava i predodžbi. Psihički je kauzalitet osnovom svakoga socijalnog zbivanja.

Gustaf F. Steffen[1] izriče istu misao ovako: „Snošaj je izmedju psihologije i sociologije osobit. Ni od koje druge nauke nema psihologija sama toliko da uči kao od sociologije, a nijedna druga nauka nije tako jako upućena na upotrebu psihologijskih iskustava kao sociologija."

---

[1] Der Weg zu socialer Erkenntnis, Jena, 1911., str. 15.

III.

O nastanku i razvitku morala.

Svedočanstvo jezika. — Nagoni i moral. — Primjer.

Um čovjekov, ukupnost ideja, ukratko: viši duševni život kolijevkom je prave čovječnosti. Umnost i čini dubok i nepremostiv jaz izmedju čovjeka i životinje. Ne htjeti ili ne moći to uvidjeti i priznati znači hotimice ili nehotice iskrivljivati činjenice iskustva. Realnost i posebna zakonost psihičkog svijeta, pa onda prelaženje granica prirodnih u višem životu duše nijesu deduktivne konsekvencije iz kakova vrhovnoga metafizičkog principa, nego konkretni posljedci faktičnosti. Misao evolucije, koja je bogato oplodila sva područja naučnog rada, ne smije se pretvoriti u niz otvrdnulih bioloških dogma, koje radi jedinstvenosti metode i jednovrsnosti horizonta modificiraju činenice prema sebi, umjesto da sebe modificiraju prema činjenicama.

Za nas je gore izrečena misao istina i to jedna od najosnovnijih za perspektivu, u kojoj gledamo čovjeka i život njegov. Stoga nam je njome i za problem napretka određeno neke ruke mjerilo. Na liniji napretka određujemo mjesto svakoj pojavi, koja prema prijašnjima pokazuje jaču tendenciju objektivacije postulata umnosti čovjekove, i onda to više, što se više približuje tome idealu. — Kod pitanja moralnog napretka napose pitamo: da li dosadašnji razvoj čudoredja ide u općemu svom pravcu smjerom, koji je određjivan umom čovjekovim, ili su isključivo prirodne sile njegove komponente? Ako se moral do sada mijenjao, kako i zašto se mijenjao?

Da se na ta pitanja uzmogne odgovoriti, nužno je zaći u prošlost. A roniti u prošlost mučna je stvar, jer je nikada ne možemo neposredno odživjeti, nego nam je uvijek valja tek konstruirati. Lako biva, te slika bude suviše subjektivna. „Suviše" velim misleći time reći, da je apsolutna objektivnost pri promatranju prošlosti čovjeku nemoguća. Mi smo s toliko velikih i malih veza povezani o

svoje doba, k tome još i o neku odredjenu zemlju i narod, da se može govoriti tek o relativno uspjelijem ili manje uspjelom otkinuću, ako se treba mišlju zanijeti u koje drugo vrijeme, u koji drugi narod. Veći ili manji stupanj objektivnosti ovisi onda naposo mnogo i o sredstvima, kojima si bistrimo vid u davninu. Što su ta sredstva manje naše samovoljne konstrukcije, to je lakše očekivati uz inače jednake prilike objektivniju interpretaciju prošlosti.

Da zahvatimo nastanak i osobito razvitak ćudoredja, upotrijebit ćemo i r i pomagala.

U prvom redu služit će nam svjedočanstvo j e z i k a. Nema nikakova glasnika, koji bi nam o predodžbama ljudi mogao podati starije izvještaje od jezika. Prije početka svake predaje već su stvorene u pojednih narodnih cjelina oznake za najglavnije nazore, koji pokreću narodnom dušom. Ujedno se u riječi ogleda postupičan razvoj i mijena predočaba, te se prema tome morala ogledati i ćudoredna svijest. Osobitu vrijednost zaslužuje svjedočanstvo jezika i zbog toga, što je potpuno objektivno, te se u tome može s njime mjeriti jedva koja druga vrsta predaje. Ali to jezično pomagalo ima i zle svoje strane, zbog kojih nam se oprezno služiti njime. U jednu ruku lako bi se moglo dogoditi, da znamenovanje riječi, nastalo u kasnije vrijeme, premjestimo u prijašnje, i da produkte znanstvene jezične potrebe pripišemo pučkim ustima, a u drugu ne smijemo zaboraviti, da nedostatak jezičnog izraza za razlikovanje n. pr. dvaju pojmova još ne znači, da toga razlikovanja stoga nije ni bilo.

Drugo će nam sredstvo biti n a g o n s k i ž i v o t č o v j e k o v. Nema nikoga, koji nebi priznao, da su nagoni pratioci čovjekovi od iskona do danas, kao i to, da se u biti svojoj nijesu izmijenili. Oni su prirodne sile života, te kao takove djeluju u neizmijenjenom obliku neprekidno. Po nekima ili bolje po mnogima oni su ne samo dionici, što nitko ne poriče, nego i jedini uzročnici sve djelatnosti i djelotvornosti čovjekove: i fizičke i psihičke. Kao takovi imali su oni bez sumnje dijela i kod nastajanja i kod razvijanja ćudorednog života. Za našu svrhu imaju nagoni osobitu vrijednost. Ovamo zato, što nam je njihova snaga i način djelovanja sigurno poznat, budući da djeluju u svakome od nas, a onamo stoga, što nam je unaprijed sigurno poznata jedna komponenta nastanka i razvitka moralnoga. Za nas nastaje pitanje: dade li se moralni život u svim svojim epohama i visinama razumjeti iz nagonskog djelovanja ili ne da? Ako se ne da, gdje su drugi faktori? I onda, kakav je snošaj izmedju obojega moguć i nuždan?

Tako dobivene rezultate omjerit ćemo konačno o konsekvencijama, koje izlaze iz bogatih vrela etnografije. Devetnaesti je vijek ispitao i proučio život mnogih i različnih naroda, koji su kulturno daleko za Evropljanima. Prema kulturnoj visini svojoj dadu se oni poredati u niz razvoja, koji nam onda pomaže, da to lakše konstruiramo vlastitu prošlost. Mi ćemo za našu stvar pogledati razvitak kojega moralnog pojma u tih naroda, te ćemo nastojati da u glavnom uglavimo pravac toga razvoja.

Što bi nam o razvoju ćudorednih pojmova mogao reći jezik?

Ogledajmo najprije jezične oznake za pojmove opreke dobra i zla[1] Nema valjda jezika, u kojemu ih ne bi bilo, ali ni u jednom nemaju isprvično isto znamenovanje. Dok se u Indijca gotovo pokriva dobro s istinitim, zlo s lažnim. Grku su kod njegova ἀγαθός na umu poglavito hrabrost i druga svojstva, koja zaslužuju hvalu. U latinskome „bonus" ističu se opet jače vanjska dobra sreće i s tim u svezi odličnost podrijetla, dok je njemački „gut" u svezi s grupom riječi, iz koje je i „Gatte" potekao, te mu je po tom prvotno značenje „pristao", što se valjda odnosi na osobito, hvale vrijedno djelovanje po općenu korist.[2] Sasvim analogno vladaju se i riječi, koje označuju ukupnost pohvalnih svojstava, zamišljanih u apstraktnom pojmu. Grčka riječ ἀρετή znači isprvice sasvim općenu sposobnost za neku odredjenu svrhu, a kasnije, u primjeni na čovjekovu osobnost, dolaze do gospodstva sve više i više sporedni snošaji na vanjski sjaj hrabrosti i ostalih ćudorednih vrlina; rimska „virtus" ističe vrijednost muževnosti i onda čvrstoće karaktera; njemačka „Tugend" pokazuje slično kao i „gut" na sposobnost i pristalost u pojedinačnom i javnom životu (taugen); hrvatska „krepost", bez sumnje u svezi s „krijepiti", „krepak", odaje, da joj je primarno značenje u izdizanju vrijednosti zdravoga i snažnog tijela.

Ako iz toga kao i iz mnogoga drugog i izlazi, da se riječ jednog jezika ne mogu u smislu apsolutnog pokrivanja prevoditi u drugi, krivo bi dakako bilo zaključiti, da je isprvice u području ćudoredne hvale i prikora vladala apsolutna različnost ili pače oprečnost. Različno je samo relativno cijenjenje moralnih svojstava. Najodličnije medju njima dalo je ime za njihovu ukupnost, te je ovo onda služilo označivanju svega, što je hvale vrijedno. Već jednota ćudoredne,

[1] Isp. Wundt, Ethik. 4. izd., Stuttgart 1912., I. sv., str. 24.—38.

[2] Hrv. riječ „dobar" etimološki je u svezi s lat. faber ili njem. tapfer te joj je isprvično značenje valjan (valere), zdrav, jak.

osobnosti, koja je u sebi istovremeno inkorporirala različne kreposti, poticala je na ovakovo prenošenje imena. A onda je već u prirodnome razvojnom procesu pučke svijesti razlike između pojedinih naroda nestajalo, dok je zadnji korak u tom pravcu učinila filozofijska etika. Kako je ta stvorila općenu oznaku ćudorednoga (ćudoredje, moral, etika), tako su po njoj i pojmovi dobroga, zloga i kreposti došli do općene vrijednosti, u kojoj je nacionalnih diferencija — u koliko je te dakako moguće — i nestalo.

Da se imena vanjskih sjetilnih svojstava prenose u unutarnjost i duševnost, općenito je karakteristika povijesne mijene značenja riječi. Sjetilno svoje podrijetlo mogu kanda najmanje zatajiti imena „dobar" i „zao". To je to očitije i stoga, što se do danas uščuvala oba znamenovanja, sjetilno i ćudoredno, jedno pokraj drugoga. Mi i danas govorimo jednako o dobrom objedu kao i o dobrom djelu, o zlu vremenu kao i zloj savjesti. Jednako se to opaža i kod riječi, koje su im kako tako sinonimne, kao: valjan, čestit, zločest, loš. Ali gdjegod i kod tih riječi idemo etimološkom ili historijsko-jezičnom metodom do podrijetla, svagdje opažamo, da je sjetilno znamenovanje bilo pretečom ćudorednom.

Tu mijenu u znamenovanju mogli bismo u neku ruku nazvati latentnom. Ukupni se karakter pojmova održaje, ali se mijenjaju dublji njihovi snošaji i njihova čuvstvena vrijednost. Međutim je to mijenjanje tako polagano, te valja isporediti relativno vrlo razdaljene kulturne periode, da ga uopće konstatiramo. Pa ipak nastaju tokom vremena tako velike razlike, da jednako označene etičke pojmove veže još samo neprekinuta veza razvoja i opći smisao ćudorednog odobravanja i korbe. A kako je s riječima, koje smo naveli, tako je i sa svima ostalima, koje označuju pojedine strane ćudorednog karaktera i etičke ocjene. Wundt p[illegible]azuje u svojoj Etici razvitak čitavog niza takovih njemačkih riječi. Tako izvodi, da je „gerecht" isprvično jednak u značenju latinskome „rectus", te pokazuje na nekoga, koji je ravan, upravan, ili koji ide ravnim putem. U starijem se jeziku upotrebljuje u smislu „spretnoga" ili „sposobnoga" upućujući na korijen „reg", čije je primarno znamenovanje održano u „regere = upravljati". Iz korijena je izišao „Recht", te znači vanjskim načinom uspostavljen socijalni red. Pojam prava djelovao je onda u pravcu natrag na shvaćanje, što znači biti pravedan: kao pravedan vrijedi onaj, koji prema pravu radi, onaj, koji je bez krivnje. I time je sad moralni sadržaj pojmu osiguran. Sličnu mijenu doživio je i pojam „edel", koji je do danas uz novije, etičko, sačuvao i isprvično zna-

menovanje pokazujući na plemstvo poroda. Da bi se analognim putem dobili analogni rezultati i kod hrvatskih riječi: pravedan, plemenit, ponosan i t. d., nema nikakove sumnje. Na prvi pogled očita je njihova veza s riječima: pravac, pleme, ponijeti i t. d.

Promatrajući i ispitujući Wundt takove i slične jezične činjenice i procese dolazi do ovog rezultata, kojemu se i mi posve priključujemo: „Različnim putem dovodi nas tako jezik do spoznaje, da su ćudoredne predodžbe u obliku, u kojem ih pozna naša ćudoredna svijest, plod dugog razvoja, u kojem su neprekidno postajale dubljima i sve više unutrašnjima; mnogobrojne činjenice upućuju na to, da su religija, pjesništvo i filozofija snažno utjecale na taj proces. Svakako se jezične pojave ne dadu neposredno prometnuti i poistovetovati s etičkim procesima, jer su dakako predodžbe i čuvstva različni od pomagala za svoje označivanje. Ali budući da se ipak ne može zbiti nikakova znatnija promjena svijesti, da ne bi djelovala na jezični izražaj, to smijemo na svaki način uzeti, da se razvoj ćudorednih nazora provodio u istom smislu s pojmovnom mijenom sastavnih dijelova etičkoga jezičnog blaga. To potonje pokazuje nam osobito dvije općenite činjenice, koje doista valja ocijeniti kao najznatnije u tome čitavom procesu. Prva stoji u tome, da pripisivanje vrijednosti od vanjskih oblika tjelesne sposobnosti i vježbe kao i od pokoravanja propisima kulta i običaja prelazi sve više i više na unutarnja svojstva karaktera i oblika ćudi i mišljenja: druga stoji u tome, da praktična vrsnoća obzirom na korist, koju djelovanje i uspjesi pojedinčevi uzrokuju za njegove drugove ili društvo, u prvom redu podaje isprvično mjerilo za pripisivanje vrijednosti, a iza toga tek dolaze polako do znamenovanja individualna svojstva, od kojih ne može drugi očekivati neposrednu korist. Obima tim putovima postaju ćudoredni nazori dubljima, a na drugom se ujedno oslobađjaju od čistih egoističkih motiva."

Shvatimo li tu uputu svjedočanstva jezičnog ispravno, morali bismo — kako mi se čini — doći do ovoga mišljenja: U davnim je vremenima, u djetinje doba ljudskog roda, tekao život čovjekov u svijetu sjetilnosti. Borba za fizički život bila je u najoštrijem jeku i čovjek nije ni u što drugo trošio svoje energije nego u nastojanje za održanjem na životu. Psihički život kao takav i nema nikakova utjecaja na prilike, ili bolje: on utječe toliko, koliko je sluga biološkim potrebama individualnim i socijalnim. I pojam vrijednosti, koji se u duši rodio, ne prikljanja se produktima njezinim, nego fizičkoj snazi i spretnosti, koja je za održanje nužna. Čuvstvo odo-

bravanja ili korbe i ne pozna drugih objekata do prirodnih prednosti i vrlina. Te su sačinjavale ideal čovjeka. Tako je — čini se — bilo negdje u počecima. Kako je to dugo trajalo, ne može dakako nitko reći. Ali čim je čovjek stekao najnužnija sredstva za svoj opstanak, čim je prestao biti pukom igračkom na krilu prirodnih sila, počeo je i ideal čovjeka mijenjati svoj sadržaj. Cijena jakoj ruci i brzom trku nije stoga pala, ali se vrijednošću izdiglo nad nju poštenje i pravednost. Hrabar borac i vrstan lovac ne gube ugleda u očima drugih, ali do većeg ugleda dolazi dobročinitelj i pravednik. Govori se još uvijek o dobru lovcu i o dobru borcu, ali se već osjeća, da se predikat „dobar“, ma da potječe iz svijeta sjetilnosti, ima kao najčasniji i najveći pridati u prvom redu takovu pojedincu, čija unutarnjost pokazuje odredjene oblike i odredjeni sistem. Moralne jezične oznake nastale su u području sjetilnosti, ali nitko o tome ne sumnja, da se danas u ćudorednom smislu smiju predicirati samo o činjenicama i djelovanjima duševnog područja — bilo direktno, bilo indirektno. — Kako je to moguće? Odakle ta mijena u govoru i nazivanju? Moguć je samo jedan jedini odgovor: duševni je svijet čovjekov ubrzo na život njegov utjecao i stvorio osobite ideale, koji su potisnuli — ne velim, ukinuli — sve ostale. Za nas je pak to jedno svjedočanstvo, da je moral, kako ga mi danas osjećamo, uvjetovan i razumljiv samo uz supoziciju djelovanja psihičnosti čovjekove, uma njegova, te da nam je u tom pravcu tražiti i njegov napredak od sada.

Dobrota nam je danas po mom shvaćanju identična sa skupnim pojmom htijenjâ i djelovanjâ, koja zadovoljavaju postulatima višega duševnog života ili uma. Na početnom stadiju razvitka bila je potpuna dobrota u potpunom zadovoljavanju težnja, upravljenih na održanje fizičkog života. To je fundamentalna razlika između dvaju po vremenu razmaknutih točaka razvoja, koja nas ujedno upućuje, u kojem se općenom pravcu dade realizirati napredak. — Misleći tako zalazimo u opreku sa shvaćanjem, kojemu je dobrota u svako doba i na svakom mjestu identična sa savršenom akomodacijom životnim prilikama, koja ide za održanjem vrste „čovjek“. — Po Spenceru[1] ima valjana akomodacija pojedinčeva tri cilja: produžiti svoj vlastiti život, koliko je moguće, odgojiti za život što sposobnije potomstvo i pomoći drugima da učine to oboje. Po tome bi i pojam dobrote bio principijelno isto, što je bio u prastanju ljudstva. Nagon

[1] Principien der Ethik (Vetter-Carusov njem. prijevod). Stuttgart, I. sv. str. 22.—52.

za održanjem je ne samo jedini neprekidni motiv svakog djelovanja, nego mu je održanje i jedinom svrhom. Napredovati znači moći bolje i više vidjeti, što je životu od koristi, a što mu je štetno. Moralne ideje mijenjaju samo svoj oblik, kako bi rekao Gumplowicz. — Tako dolazimo do naturalističkog shvaćanja, kojemu je nagon za samoodržanjem jedini motiv, a održanje života jedini cilj ljudskog djelovanja.

Zašto ne možemo prihvatiti takovo naturalističko naziranje?

1. zato, jer na tom osnovu ne možemo razumjeti nastanak moralnih normâ u onom obliku, u kojem ih mi danas poznajemo, i u kojem su od svih kao vrijedne i opravdane priznate:

2. zato, jer je takovo shvaćanje po daljnji razvitak ćudoredja pogubno.

Ad 1. — Siromah čovjek putuje samotnom cestom, te mimo nj projuri automobil, iz kojega ispade novčarka sa 60 tisuća kruna. Automobil i novac pripadaju bogatom tvorničaru i mnogostrukom milijunašu, iz čije je tvornice krivnjom vlasnika naš siromah na nepravedan način otpušten. Nitko nije opazio novčarku, kad je pala. Smije li siromah dignuvši je zadržati je za sebe? Nema nikoga, koji bi to držao moralno dopustivim. Moralni imperativ traži, da čovjek novac vrati, jer nemaš prava, da si prisvojiš nešto, što pripada drugome, bez dopuštenja njegova. Ali samo pojedinac, koji osjeća svaku moralnu zasadu kao postulat svoga uma, kao najodličnije očitovanje vlastite biti, pokorit će se tome imperativu. Taj postulat ne da se razumjeti s gledišta akomodacije. Dapače udovoljenje svima trima Spencerovim zahtjevima tražilo bi od njega, da si prisvoji novac. Šezdeset tisuća kruna znače za bogatuna vrlo malo, i on bez sumnje ne će time biti smetan ni u održanju vlastita života ni u uzgajanju svoje djece, a siromah bi baš prisvojenjem novca obezbijedio i sebe i svoju porodicu, koja mnogo strada od otpuštenja očeva iz posla. Akomodirati se prilikama značilo bi ovdje uzeti, a no vratiti. Uzmemo li k tome, da u grudima siromakovim plamti gnjev na tvorničara radi nepravedna otpusta, te da je sada došao zgodan čas nepogibeljne odmazde, izlazi zahtjev, da se novac vrati, po principima prilagodjivanja prilikama direktno ludim, a onaj, koji bi novac vratio, nemoralnim.

U moralno prosudjivanje nema ulaziti sfera ličnih interesa koristoljublja. To izlazi iz objektivacije morala, kako je mi osjećamo. Do uvjerenja, da osobitu karakteristiku moralnih čuvstava čini oznaka

lične bezinteresnosti (neinteresiranosti) došao je i Westermarck[1] nakon dugog studija bogatog materijala — ne slažući se u ostalom na svim linijama s našim mišljenjem. Ta je oznaka moralnih pojmova i normâ i potakla kod nekih misao, da moral sa znanošću i umjetnošću ima isti korijen: neinteresiranost.[2]

Ukratko: moral je nešto više, nego li nagoni sami za se tumače.

Ad 2. — Tko ne će priznati osobitost psihičkog svijeta i utjecaj njegov na razvoj čovjeka, nego hoće čistu prirodu čovjekovu, nagonski život i puki mehanizam predočaba učiniti jedinim faktorom razvoja, taj mora — želi li budućnost ljudskog roda vidjeti u svijetloj perspektivi — ili suponirati, da će čisti nagoski život jedamput prestati, i time počiniti jednu nerazumljivu inkonsekvenciju, ili gradeći dalje na prirodnim osnovama kao jedinima dovesti čitavu kulturu — a napose čudoredje — do apsurda.

Za prvu alternativu karakterističan je Spencer. Na jednom mjestu njegove Sociologije,[3] gdje se na osnovu svojih principa osvrće na prošlost i kuša zahvatiti glavne linije budućnosti, stoje u središtu razmatranja ove misli: Jedno ne smijemo smetnuti s uma. Dok je nemilostivi uzgoj čovjeka po prirodi, „s krvavim zubima i pandžama“, bio za razvitak čutilnog života apsolutno bitan, ne može se iz toga još nipošto izvesti nužnost njegova trajanja kroz sva vremena i kod svih stvorova. Tom općom borbom razvijena viša organizacija ne mora se za uvijek nužno upotrebljavati u istom smislu: snaga i inteligencija, koje odatle potječu, mogu služiti još mnogima drugim svrhama, koje konačno mogu postati jedinim svrhama. Tisućljeća neprekidne borbe, koja su uvjetovala razvitak sila i sposobnosti svih nižih oblika životnih, predala su najvišem stvoru u baštinu opremu, koju on osim za ubijanje i priječenje od ubijanja može upotrijebiti još u bezbrojne druge zadaće. — Kako ovo tako i više mjesta u Spencerovoj Sociologiji dokazuju nemogućnost razumjeti ukupnost objektivacije života čovjekova, služimo li se prirodnim silama kao jedinim motorima razvoja. Kad nije kadar da shvati rezultate duševnog djelovanja iz jedinog djelovanja nagona, prisiljen je Spencer u toku vremena suponirati prestanak aktivnosti potonjih. Pita se, odakle opravdanost takova zaključka. — U jednu nam ruku današnje

[1] Ursprung u. Entwickelung der Moralbegriffe (njem. prijevod Katscherov), 2. izd., Lpzg. 1913., I. sv., str. 90.—109.

[2] Isp. Jäger, Die gemeinsame Wurzel der Kunst, Moral u. Wissenschaft. Berlin 1909.

[3] Spomenuto izdanje, 3. sv., str. 290—291.

iskustvo ne daje nikakova prava na nadu uništenja nagona, a u drugu zaključak je u opreci s najvišim principima sistema. Inkonsekvencija je nesumnjiva.

Za drugu alternativu zgodan je primjer Nijemac Dankberg[1]. Upravljaju li tok života jedini nagoni, to ima svaki pojedinac pravo, da na račun drugoga traži zadovoljenje svojim porivima. Takav način života uništuje nužno jednako pojedinca — subjekta, kao što smeta čitavoj zajednici, koja bi se — kad bi taj princip postao praktičnom maksimom života — doskora pretvorila u rat svih protiv svima. Takav moral uništio bi dakako relativno brzo i ljudski rod. Zato je nužno, da se život svakog pojedinca podvrgne strogoj kontroli države, kako bi se tima posljedicama izbjeglo. Današnje državne forme čine to doista nadziruć po svojim organima način života ljudi i uredjujuć njegov tok svojim propisima i zakonima. Ali to nije dosta. Državna se kontrola mora pojačati. „Der Staat muss noch mehr verstaatlicht werden", to je zadnja konsekvencija Dankbergova razmatranja. Kako treba ocijeniti takovu „fiziku morala", ne treba spominjati.

Nagonskim se djelovanjem moral ne da razumjeti, ne da tumačiti. Čovjek je prešao granice prirodne nužde, te govori o nuždi teleološkoj. Budućnost se ne može graditi na čovjeku kao životinji nego na čovjeku kao duševnom biću.

Za nas je toliko jasno, da moral kao i ostala kulturna područja ima dvije komponente razvitka. Ponajprije prirodu, koja kao sila u djelovanju i kronološki stoji na prvom mjestu, i pod kojom razumijevamo jednako prirodu oko čovjeka kao i njegovu vlastitu. Ta je izvela početni stadij moralnih snošaja, odredila prve zapovijedi pojedincu i obzirom na njega samoga i obzirom na druge ljude. Zasluge čovjekove pri tome nema; to je dar prirode, a koliko je čovjek pri tome pomogao, bio je sredstvom u rukama prirode. — Druga je komponenta duh čovjekov. Ta prima gotov prirodni posao, te u borbi s njime i za njega modificira mu osnove i ciljeve, daje mu žig svoga bića. Duh ne ubija ni ne ništi prirode, niti to može, nego prevladavajući je čini je sebi podložnom, sredstvom za svoje svrhe. Produkt toga rada apsolutna je zasluga čovjeka.

Toliko se može općenito reći. Kako je taj proces historijski tekao, teško je odrediti. Svako detaljno prikazivanje konkretnoga toka zalazi lako u pogibao, da koju formu zbivanja u pojedinom slučaju

[1] Vom Wesen der Moral, eine Physik der Sitten. Stuttgart 1910.

generalizira i tako nanosi nasilje činjenicama. U jednu ruku stoga, da to ilustriram, u drugu radi potpunosti slike, a onda i radi interesantnih i dubljih pogleda u samo ćudoredje, skicirat ću takav prikaz Goldscheidov[1].

Svijet je, kako nam ga svijest pokazuje, ujedno svijet borbe i svijest trpljenja, boli. Osobiti moral budi u čovjeka prvi, a zasebni moral drugi svijet. S Nietzscheovim razlikovanjem obaju morala kao morala gospode i roblja nije učinjeno sve, jer se dade pokazati, da je besmisleno odlučiti se naprosto za jedan ili drugi, poglavito s gledišta evolucionističkog, na kojem i Goldscheid stoji. — Nesumnjivo je, da je u prapočetku onaj bio prvi najbolje oboružan za borbu o bitak, kod kojeg se najprije instinkt razvio do uma. Intelekt uz sjećanje čini, da nagon za održanjem dobiva vid u prošlost i budućnost. Svi socijalni nagoni i socijalna čuvstva produktom su primarnog sjećanja, a medju njima ide prvo mjesto ljubav roditelja prema djeci, jer najbolje služi održanju vrsti kao egoizam ublažen altruističkim čuvstvima. S porastom sjećanja širila se sve više slika svijeta. „ja" sve se oštrije odlučivao od „ne-ja" i s produbljivanjem toga procesa nastaju dvije vrsti morala, koji su doduše pod medjusobnim utjecajem, ali pokazuju trajno i neprijateljsku tendenciju jedan spram drugoga: Ich-Moral i Nicht-Ich-Moral. Ich-Moral izlazi iz borbe. Pojedinčevo održanje najbolje je osigurano vlastitom snagom i slabošću drugoga, t. j. ako ti može snaga drugih služiti kao sredstvo, dok vlastita snaga raste. Vladaj drugima u vlastitu korist! Stoga jaki propisuje svladanome moralne zapovijedi, kako mu ih diktira njegov egoizam. To je Ich-Moral. Ali sjećanje uzrokuje, da se „ja" isporedjuje sam sa sobom u raznim točkama vremena i onda s „ne-ja", te mu konačno bude jasno, da je svijet svijetom bolji i patnje. Pokraj „Ich-Morala" stvara se i „Nicht-Ich-Moral". To je objektivan moral, koji u svačijo svijesti mora osvanuti, te se oblikuje kao savjest. Budući da je nesumnjivo, da su jaki stvorili isprvični moral, to je „Ich-Moral" po vremenu prije. U njemu se onda odgaja potomstvo. Svaki pojedinac dolazeći na svijet nalazi tako sasvim odredjenu formu društvenog morala, kojoj mu se pokoriti, ako nije dosta jak da je izmijeni. Po uzgoju osjeća u sebi heteronomnu savjest, koja je nastala utjecajem egoizma jakih i privilegovanih. Koliko taj „Ich-Moral" povlači pod svoj igo i druge jake, biva općenitijim, objektivira se, odlučuje se sve više od svojih stvoritelja, te se i oni

[1] Zur Ethik des Gesammtwillens, Lpzg. 1902., 1. sv., str. 318—338.

konačno moraju pred njim sagnuti. Na tom putu objektivacije približuje se Nicht-Ich-Moralu" „Ich-Moral". Medjusobno izmjenično utjecanje obaju oblika, koje Goldscheid potanje prikazuje, stvara poljednikom „Nicht-Ich-Moral". To je momenat, koga Nietzsche označuje kao ustanak roblja u moralu. Ali on se vara — veli Goldscheid. Ne biva konačno moral gospode prevladan moralom roblja, nego egoistički moral mora podleći objektivnom moralu: svijet kao volja regulira se u duhu svijeta kao predodžbe, svijest se borbe mora opravdati pred svijetom boli.

Tako Goldscheid. Kolikogod priznajem, da je tim prikazom duboko otkrivena gdjekoja strana moralnog razvoja, i kakogod respektiram autoritet Goldscheidov inače, opet se ne mogu oteti čuvstvu, da je ovakav kao i svaki slični prikaz ipak jednim dijelom svojevoljna konstrukcija. U ostalom niti je lako moralni razvitak u svim detaljima konstruirati, niti to ide u područje ove radnje. Za nas je dovoljan rezultat, da je taj razvoj išao od zora k pojmu, od nagona k svijesnom i svršnom htijenju, da je prešao granice, odredjene prirodom, i da su ideje duha počele bivati dominantne na tom polju očitovanja čovjekova. Taj rezultat, na koji nas je uputilo promatranje jezičnih pojava, i koje nam je diktiralo ispitivanje djelovanja nagonskoga, potkrijepit ćemo još pogledom na razvoj moralnih pojmova, kako ga dobivamo iz literature studija naroda, koji su kulturno niže od Evropljana, te reprezentiraju u neku ruku preživjele i minule studije i evropskoga ljudstva.

Kao osnov za takovo promatranje odabrat ćemo nastanak i razvitak jedne socijalne pojave, koje je barem u nas u Evropi nestalo. Odabrat ćemo baš takovu zato, jer kao minula ne čini sastavni dio današnjega socijalnog uredjenja, te je u povodu toga, budući da u ispitivanje njeno ne mogu zadirati ničiji lični interesi, moguć veći objektivitet, a onda i zato, što nam je poznat i njezin završni stadij, te je lakše da je u cjelini zahvatimo. Ta je pojava r o b o v a n j e. Služit ćemo se u tu svrhu bogatom zbirkom citata i činjenica, sabranih u Westermarcka[1] i Spencera,[2] te ćemo se onda obazrijeti i na interpretaciju obaju autora.

Što razumijevamo pod robom i robovanjem?

Robovanje je u prvom redu privredno, obrtno uredjenje. Ono involvira prisilni posao izvan porodičnih snošaja. Gospodar ima pravo

[1] Spom. Ursprung u. Entwickelung der Moralbegriffe, I. sv. str. 519—583

[2] Spomenuto izdanje Sociologije, IV. sv., str. 517—534.

na radnu silu robovu ne pitajući ga prije za njegovu privolu. To je po Westermarcku bit ropstva. S tim u svezi ima još raznih prava, koja je jedva moguće definirati, i kojima se gospodar — i ako ne uvijek — služi. Po običnoj definiciji ropstva rob je vlasništvom svoga gospodara. Ali ta definicija nije potpuno ispravna, jer pristaje sasvim samo na jedan dio činjenica. Vlasnik ne smije doduše kadikad ni s neživom svojom stvari činiti, što hoće, jer mu n. pr. zakon ili običaj mogu braniti njeno uništenje. Ali i u tom je slučaju on ipak jedini vlasnik, dok zakon i običaj mogu i bez dopuštenja gospodareva podijeliti robu neki stupanj slobode, te je tad položaj robov drukčiji, nego li bi bio, kad bi reprezentirao samo dio vlasništva gospodarova. Glavnom oznakom ropstva ostaje dakle to, da gospodar može i smije snošaje rada između sebe i roba svoga urediti prema svojoj volji, ne pitajući roba, prisilno. Tako zvano dragovoljno robovanje, kad se netko n. pr. iz vlastite pobude proda kao roba, samo je imitacija pravoga robovanja. Čovjek, koji se odriče slobode, dopušta i priznaje drugome ista prava nad sobom, koja ima gospodar nad svojim robom, bilo to sad na neko određeno vrijeme bilo za uvijek. No kakogod se slažemo s gore navedenim određenjem glavne biti ropstva, opet se ne smije smetnuti s uma, da u pojedinih naroda ili barem u pojedinim epohama nijesu robovi bili doista ništa drugo nego puko vlasništvo svoga gospodara.

Glavno je vrelo, odakle potječe robovanje, nesumnjivo rat i s njime spojeni fizički inferioritet. Kod necivilizovanih plemena i starih društava vidi se to u robovanju djece i zarobljenika. Pravo i moć postupati s djecom kao s robovima te ih u roblje prodavati, išlo je uporedo s pravom i moći nad životom i smrću. To se pokazuje u mnogih divljih i polucivilizovanih naroda: u stara vremena u Židova, koji su kadikad djecu prodavali, da namire vjerovnika, u novije vrijeme u Čerkeza, koji prodaju svoje kćeri. Ta se moć širila osim djece i na drugo, koji se nijesu mogli oprijeti. Za crnce od Blantire kaže Duff Macdonald: „Često plaća pojedinac svoj dug tako, da prepusti progonitelju svoje rodjake. Takovu postupku izvržene su najprije njegove sestre, iza njih kćeri, onda braća i napokon otac i mati“. Dakako da glavnim vrelom ropstva ostaje trajno rat: tjelesna inferiornost u borbi. U vremenima, gdje su se bitke odlučivale u pojedinačnoj borbi između individuuma, pokazivala se inferiornost u manjoj snazi ili brzini. To je bio najobičniji način nastajanja roblja i po rezultatima najizdašniji. No mogao je ropstvo prouzrokovati i zločin. Stari Židovi propisivali su ga kao kaznu za

kradju. Isto je tako u staroj Nikaragui „tat postao robom osobe, koju je orobio, tako dugo, dok se ova nije zadovoljila smijući svoga roba prodati ili zaigrati". Isto tako u Guatemali i Angoli. Zločinci dolazili su u ropstvo prije i u Engleskoj i u drugih evropskih naroda. Ropstvo je konačno često bilo posljedicom otimice i posvemašnjeg osiromašenja.

Što je isprvično utjecalo na to i odlučivalo o tome, hoće li neki narod robove držati? Po Westermarcku u novije je vrijeme Nieboer s velikom točnošću ispitivao raširenost ropstva u divljih naroda i tražio joj uzroke. Označivši najprije zemlje i predjele, gdje je robove našao, zaključuje Nieboer, da ljudi drže robove ondje, gdje ima za njih posla i gdje su ostale prilike za ropstvo povoljne. Njegovo postojanje ili nepostojanje u kojeg plemena ovisno je ponajviše o načinu njegova života. U lovačkih naroda robovi i ne dolaze. Nemajući posla, koji bi im povjerili, robovi su im zbog male količine hrane samo na teret. Osim toga trebalo bi ih oteti stranom plemenu a onda paziti, da ne pobjegnu, što je za lovce, koji se potucaju šumama i poljanama, nemoguće, a pod prilikama pače bi to malobrojnoj lovačkoj grupi bilo i pogibeljno. Kod plemena, koja žive od ribarenja, robovanje je već raširenije, a do znatnosti se izdiže u ribara pacifičke obale sjeverno-zapadne Amerike. Ti imadu obilje živeža i stalna prebivališta; živu u razmjerno velikim grupama, a trgovina, industrija, posjed, blagostanje u njih su dobro razvijeni. Stoga koriste takovim plemenima robovi, koji uz to teško i pobjegnu. Medju parstirskim narodima mogao je Nieboer samo kod polovice konstatirati robove. Oni ne drže robova, jer ne žive od posla, nego od kapitala svojih goveda. Posla je malo, a za to malo lako si nabaviti radnika. Ali kako su neki od njih imućni, drže robove kao „luksus", jer — veli Nieboer — „nema razloga, koji bi ih priječio da robove ne drže." Mnogo raširenije je ropstvo u naroda, koji se bave obradjivanjem zemlje, i koji od toga žive, pogotovo kod onih, kojima je to jedino zanimanje. Ukratko: Po Nieboeru ovisna je društvena pojava, koju zovemo robovanjem, o ekonomskim prilikama pojedinog naroda. I Westermarck i Spencer slažu se s time, tek prvi drži, da ne smijemo pri tom zaboraviti ni druge znatne faktore, kao što je sposobnost robove si silom od drugog plemena nabaviti i slično.

Za našu svrhu nije od osobitog interesa na tanko i na dugo odgovarati na pitanje, kako su gospodari sa svojim robovima postupali, i kakav je u tančine bio položaj robova u pojedinim plemenima i vremenima, što ispunja stranice naših obaju autora. Za nas je

dovoljno, da znamo, kako su u odredjenim slučajevima smjeli ubijati robove tako, kako mi danas ubijamo zeceve, kako je već duboko u novom vijeka naš zagorski vlastelin govorio neposlušnu kmetu: „kaj, muž? Te strelim, pedeset rajnčki platim, pa kaj buš onda?“, kako je okrutnost spram robova zavladala u rimsko carsko doba, a onda u drugu ruku da znamo, kako je po Dale-u vabondejski divljak dovodeći novog roba kući gororio djeci: „Evo vam brata!“, kako su robovi mnogo puta bili puštani na slobodu, kako su bili drugovi svome gospodaru, a kadikad i baštinici.

Za nas je eminentno znatno pitanje: zašto je ropstva nestalo, resp. zašto ono pomalo iščezava?

Tražimo li u Spencera odgovor na to pitanje, onda bismo ga našli u ovima njegovim mislima.[1] Gdje opadanje broja ratova dovodi do manjeg mortaliteta muškaraca urodjenika, a u isto se vrijeme ni klasa robova ne popunjuje novim zarobljenicima, nužno je, da se slobodni ljudi late odredjenog dijela posla. Da se zadovolji potrebe socijalnog uzdržavanja, osniva se nova klasa radnika, koji nijesu robovi. I na taj je način ropstvo normalno vezano o rat, te se s njegovim prestajanjem umanjuje. K tome dolazi još jedan razlog. Zadje li posao robova u konkurenciju sa slobodnim poslom, mora uzmaknuti posao ropski, jer je manje ekonomičan. Relativni nedostatak energije, potpuni nedostatak interesa, bez razumijevanja izvodjen posao i visoki izdaci nadziranja čine roba manje vrijednim faktorom produkcije. S porastom slobodnih radnika počinje rob iščezavati. — Po Spenceru valja dakle nestajanju ropstva tražiti razloga u izmijenjenim ekonomskim prilikama ili, kako on na drugom mjestu izlažući, kako je došlo do boljeg postupanja s robovima, kaže: „u utjecaju novog načina života — dakle ne u teoriji, nego u praksi.“ — Ovakovu nam se mišljenju oprijeti, jer nijedan od navedenih razloga ne stoji, ili ne stoji barem u onoj mjeri i znatnosti, koju im Spencer pripisuje. U prvom redu ne veže prestajanje ratova nikako nužno uza se i izumiranje klase robova. Istina je, da se ratom dolazilo najlakše i najbrže do većeg broja novog roblja, ali se u ropstvo nijesu dovodili samo muškarci, nego i žene i djeca. U ropstvu se sklapali i brakovi, te su iz njih nikla djeca bila i opet robovi. Iz rimske povijesti znamo za pojedine robove, kojima su isto bili još i pradjedovi. Gdjekoji narod ne bi po tome bio trebao ni stotinu godina voditi rata, da mu ne isteče

[1] Ibidem, str. 536.

roblja. A što se nedostatka posla u takovu slučaju tiče, za to se ne treba bojati. Jer još nikada nije nigdje na svijetu bilo u kojoj zemlji toliko ljudi, da ne bi imali posla, samo ako su htjeli raditi. Poras pučanstva uvjetuje uvijek i nove privredne grane. — A u konkurenciji sa slobodnjačkim poslom ne zaostaje ropski posao. Što znači Spencerov nedostatak energije, malo je teško razumjeti, ako nije posljedicom nedostatka interesa. Današnji ratni zarobljenici, i ako se u svemu ne mogu izjednačiti s robovima, jer je već ogromna razlika u tome, što znadu, da će se odmah poslije rata smjeti vratiti kući i okrenuti ledja svojim momentanim gospodarima, i onda u tome, šte ne pripadaju pojedincu nego državi, pokazuju ipak neku analogiju s bivšim robovima. Najznatnije je to, da im se posao odredjuje, te ih se pod prijetnjom kazni i eventualno smrti može na posao siliti. Ti ne bi mogli pokazivati prema tome uopće nikakova interesa. Ako to nerijetko i biva, opet stoji, da su naši slavonski veliki posjednici, u kojih je bilo na stotine zaposlenih zarobljenika, s njima bili u glavnom zadovoljni, kako sam od njih samih saznao. Kud i kamo više interesa za gospodarov posao morao je pokazati rob, čija je dobrobit — a često i život — ovisila o naklonosti gospodarovoj. Tvrdi li se, da robovi nijesu imali razumijevanja za posao, onda to može samo značiti, da nijesu bili dosta nadareni, ili da su manje nadareni od svojih gospodara. Na to se medjutim ne treba ni osvrtati, već je dosta pokazati na stotine i tisuće vrijednih, umjetnih i umjetničkih posala, što su ih obavljali robovi u Evropi. Pogotovu pak ne stoji, da su robovi bili skuplji od slobodnih radnika. Ja poznajem iz vremena svjetskog rata gospodare, koji su otpustili svoje sluge i uzeli zarobljenike samo zato, da jeftinije prodju. Dok rob mora raditi badava, slobodnog radnika valja platiti i onda, kad mu se dade i stan i opskrba. A izdaci nadziranja za deset robova ne mogu nikada biti toliki, kolika bi bila svota, koja je nužna za naplatu desetorice slobodnih radnika.

Uzrok nestajanju ropstva treba tražiti drugdje.

U povijesti evropskog ljudstva nije teško taj uzrok naći. A kako prema iskustvu smijemo u svih suponirati jednake osnovne linije i nižega i višeg života, to nam je slobodno zaključak — dobiven za Evropu — generalizovati. — Da su u korist robova i za ukinuće ropstva bili trajno zaposleni već prirodni altruistički motivi, i da su oni učinili, da je onaj divljak zvao roba bratom svojim, o tom ne može biti sumnje. Ali oni su isprvice za dugo bili potisnuti porivima egoističkim, po kojima je čovjek u svome životnom održanju najbolje onda osiguran, kad se uz vlastiti rad za nj zalažu i sile drugih ljudi.

Pobjedu altruističkim momentima izvojevala je spoznaja, da su ljudi od prirode jednaki, i da jedan nema prava služiti se drugim kao sredstvom. U Grčkoj je već u sofiista izbijala misao, da je ropstvo po prirodi nedopustivo, i da je zakon jedini razlog, koji čini jednoga čovjeka slobodnim, a drugoga robom. U Rimu je spočetka vladalo strogo ropstvo. Kašnje dolazili su pomalo robovi do nekih polakšica, dok ih nije opet bijesan nagonski život carskih vremena sputao u krvavu sudbinu. Ali u to doba javljaju se stoici podižući svoj glas za robove. Seneka naglašuje, da je rob biće ljudskog dostojanstva i ljudskih prava, da pripada istoj rasi, da živi jednak život i da umire jednakom smrću kao i mi — ukratko: „da su naši robovi takodjer ljudi, prijatelji i saradnici“. Epiktet piše: „Što vi sami ne biste htjeli pretrpjeti, ne nastojte naprtiti ni drugima. Vi sami čuvate se ropstva, čuvajte se dakle i toga, da druge činite robovima. Jer ako vi možete podnijeti, da zahtijevate ropsku službu od drugih, mora se činiti, kao da ste vi sami robovi bili.“ K tome dolazi na svijet kršćanska ideja, koja je bez sumnje učinila najviše. Ne velim crkvena hijerarhija, jer ta je još kroz duga stoljeća podnosila ropstvo, kažu pače, da je još u 19. vijeku biskup Rouvier branio pravo, da se ratni zarobljenici učine robovima.[1] Ja mislim na veliku misao: ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe, koja je bila izrečena, i koja već o sebi i po sebi nije mogla ostati bez odziva u mišljenju čovjekovu. Ne dakle izmijenjene ekonomske prilike, nego spoznaja, misao, ideja uma čovjekova, koja je odjeknula u zabitnoj Palestini, te je u varijantama odjekivala čitavim novim vijekom. Narodi, koji po Nieboeru iz ekonomskih razloga nijesu držali robove, ne mogu se brojiti medju protivnike ropstva, jer, ako su im prilike dopuštale, oni su ih „kao luksus“ držali, kako smo vidjeli. Ideja dostojanstva čovjekova, koja glasi u Kantovim ustima: ne služi se nikada čovjekom kao sredstvom niti stvari kao svrhom; misao, koja je obučena u ruho otpornosti i

e izvela francusku revoluciju — ta je razlog ukinuću ropstva, ta je uzrok, da je dokinuto kmetstvo. Ne nagon ni ekonomske prilike, jer bi današnji tvorničari nesumnjivo voljeli vidjeti za svojim strojevima bespravno roblje nego slobodne radnike, s kojima imadu sto-

[1] Westermark, Spom. dj. I. sv., str. 567.. — A Isusovac Alfons Lehmen postavlja još u 20. vijeku ovu moralnu tezu: „Ropstvo je protiv prirodnog prava, ako robu uskraćuje njegova bitna ljudska prava; inače n i j e dodaše po prirodnom pravu b a š zabranjeno, ali o d g o v a r a manje čovjekovu dostojanstvu.“ Lehrbuch d. Philosophie, Freiburg in Breisgau 1909., 2. izd., 4 sv., str. 279

tine neprilika. Bilo bi jeftinije, a ne skuplje, kako misli Spencer. I mi bismo se danas svim silama oprli ponovnom uvedenju ropstva, ali ne iz ekonomskih razloga. — Poštovanje dostojanstva čovjekova postulat je uma i upravo stoga znači porast respektiranja njegova porast moralnosti.

Na osnovu svega toga držimo, da i faktičnost, praksa, iskustvo potvrdjuje naš prije dobiveni rezultat o djelotvornosti duha čovjekova i utjecaju njegovu na oblikovanje života, o opravdanosti teze, da moral napreduje toliko, koliko u praksi realizira postulate višega duševnog života.

IV.

U snošajima.

Religija. — Pravo. — Politika.

Nijedno životno područje nije u faktičnosti izolirano od drugih. Takovim može postati samo kao produkt naučne apstrakcije. U zbilji su pojedina očitovanja čovjekova bića i života tijesno povezana utječući neprekidno jedno na drugo. — Tako je i s moralom. — Mi ćemo pokušati ukratko prikazati rezultate svoga ispitivanja najznatnijih snošaja, koji su ne samo trajni, nego mogu pod prilikama uzrokovati napredak i nazadak ćudorednosti. Učinit ćemo to s dva razloga. U jednu ruku zato, da dosadašnje svoje rezultate novim opažanjima utvrdimo, a u drugu zato, da nam bude lakše točnije i na tanje odrediti moralni napredak, jer smo to do sada uglavili samo općenito.

Nesumnjivo je najznatniji takav snošaj između m o r a l a i e l i g i j e.

Prije svega valja nam reći, što pod religijom mislimo. Jer rijetko ima koja riječ i običnoga i naučnog govora, koja bi se upotrebljavala u tako različno niansiranim značenjima kao riječ religija. — Već s etimološkog gledišta bilo je više tumačenja. Po izvještaju Aula Gelija izvodio je u starini Mazurije Sabin religio od relinquere hoteći time reći, da je religijozno područje radi svoje svetosti od drugih odijeljeno; sv. Augustin držao je, da riječ potječe od religere (= reeligere, iznova birati), jer da mi po religiji iznova biramo Boga, kojega smo bili izgubili; mnogi crkveni pisci nalaze religiji korijen u religare, jer da nas religija iznova s Bogom veže: napokon se mnogi slažu s Ciceronom, koji (De natura deorum, l. 2., c. 28) misli, da je podrijetlo naše riječi u relegere (re i lego ponovno čitam, promišljam): Qui autem omnia, quae ad cultum deorum, pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti

religiosi ex relegendo, ut elegantes ex eligendo, itemque ex deligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes[1]. — Kako je s etimološke s problemom nastanka riječi, tako je s filozofijske strane gotovo jednako s problemom nastanka same pojave. Jednima je (Tylor, Spencer) religija izišla iz kulta djedova i predja, drugima iz obožavanja prirode, koje ima svoj osnov bilo u strahu pred prirodnim događajima (Lukrecije već reče: Primus in orbe Deos fecit timor), bilo u divljenju pred veličinom i čudesima prirode; treći su nastojali nastanak religije psihologijski protumačiti t. j. iz potreba i nagona čovjekovih (Feuerbach, Wundt). Četvrti (crkveni pisci i kršćanski filozofi) izvode postanje religije iz stalnih i uvijek jednakih osebina ljudske duše, upisanih nezbrisivim slovima božje ruke. Peti (L. Schröder) drže, da postanje religije ne tumači ni jedna od rečenih teorija sama za se, već da je nužna njihova kombinacija. Bilo je napokon i takovih (neki mladji sofisti), koji su religiju proglasili tvorevinom ili pače prevarom državnika ili svećenika.

Ne hoteći se upuštati u raspravljanje svih tih teorija, jer to bi iziskivalo posebnu studiju, nastojat ćemo odrediti znamenovanje religije iz njezinoga shvaćanja u novije vrijeme. U glavnom su tri takova shvaćanja, koje Wundt[2] naziva autonomnom, metafizičkom i etičkom teorijom religije. Autonomno shvaćanje uzima religiju kao zasebno područje, te mu je ona „neposredna svijest o općem bitku svega konačnoga u beskonačnom, svega vremenoga u vječnome“ ili kako Schleiermacher poslije reče, „čuvstvo neminovne ovisnosti“. Metafizičkoj teoriji pokriva se religija sa spekulativnom spoznajom svemira, do koje čovjek dolazi bilo pojmovnim putem mišljenja, bilo imanentnim razvitkom apsolutnoga duha u čovjekovu mišljenju; Hegelu je na pr. religija „znanje konačnoga duha o svome biću kao apsolutnome duhu“. Etička teorija napokon vidi u religiji uzbiljenje ćudorednih postulata; tako Kant zove religiju „spoznajom svih naših dužnosti kao božjih zapovijedi“. Ispravno je, držim, mišljenje Wundtovo da nijedno od tih shvaćanja nije samo za se dovoljno, jer je religija i bila i jest više, nego li koja od tih teorija sama za se kaže. Nastojeći s psihologijskog gledišta odrediti bit religioznosti zove Wundt[3] religioznima „sve predodžbe i čuvstva, koja se odnose na idealan bitak, adekvatan zahtjevima i željama ljudske ćudi“. No ta definicija ne može zadovoljavati, jer je preširoka, te bi po njoj bila religioznom

[1] Isp. Cathrein, Moralphilosophie, Freiburg 1911., II. sv., str. 4.
[2] Spon. Ethik, I. sv., str. 42. i dalje.
[3] Ibidem, str. 50.

na pr. i Platonova želja za ostvarenjem njegove idealne države. — Cathrein prihvaća u cijelosti, bez ograničenja i bez dodatka, Ciceronovu: religio i. e. cultus deorum. Takova mi se definicija opet čini u jednu ruku preširokom, jer ne ograničuje pojedini akt kulta od ukupnosti religioznog područja, a drugu nezgodnom u izražaju, jer lako zavodi na jednostrana shvaćanja religije kao samo vanjskog kulta bogova, koje je svakako sačinjavalo bit rimske religije, te se moglo stoga Ciceronu činiti ispravnim.

Imajući za našu svrhu na umu objektivaciju snošaja između religije i morala u svoje doba i upirući se o rezultate historijskoga i etnografskog ispitivanja, mogli bismo prihvatiti uz neke promjene Paulsenovo[1] određenje religije, te reći ovako: Religija je nekog naroda odraz vlastitog bića i htijenja u transcendentnom svijetu, u kojem je uzbiljeno ono, na što je najdublja čežnja njegova upravljena. Vjerovanju je taj transcendentni svijet prava i istinita zbilja, spram koje je empirički svijet manje vrijedan i manje zbiljski; oba svijeta nijesu ipak odijeljena apsolutnim jazom: svaka težnja, koja potječe iz onog svijeta, izdiže čovjeka nad tričave prilike ovoga.

Takovo određenje ima, po mom mišljenju, prednost, što ističe unutarnju potrebu religije, kako ona izlazi iz srca čovjekova. Jer kakogod teoretska razmatranja i razumska ispitivanja vode konačno u carstvo religijsko, kakogod je istina, da se ljudska misao roneći u tajne pojedinosti i općenosti konačno smiri u supoziciji nekoga idealnog, višeg reda u svemiru, opet je čuvstvo čovjekovo, koje podaje religiji trajnu vrijednost u životu. Ne niječući dakle razumsku vrijednost religije držimo ipak, da se ona nije srasla s čovjekom u prvom redu na polju logičkih dokaza i kauzalnog mišljenja nego u srcu njegovu. Tu duboku stranu značenja religije po pojedinačni život duha riše neki Anonymus[2] ovako: „Ja ne mogu sa svojom svijesti lebdjeti u zraku, već moram ostati uz stablo, iz kojeg sam nikao duh iz vječnoga duha. Hoću da sam sebe razumijem, a ne mogu slutnju vječne istine ugušiti u svojoj nutarnjosti i živjeti u snu. Moram znati, zašto dobro ljubim i čeznem za čudorednim savršenstvom da to s jasnom sviješću činim i da ne ostanem zagonetkom sam sebi. I eto ne nalazim nigdje odgovora nego u vjeri na praizvor i bit svega života, vječnoga Boga. Svijet, u kome živim, prevladava moje čuvstvo i ispunja me drhtajem beskonačnosti. Zar da se dadem

[1] System der Ethik. 7—8 izd., Stuttgart i Berlin 1906., I. sv., str. 421. dalje.

[2] Gutberlet, Ethik u. Religion, Münster i. W 1892., str. 149—150.

uništiti i da se izgubim u prazninu? Ili da se drske ćudi uspnem na samotan vis i odande viknem: Ja sam nada svim, jer sam uman i slobodan? To ne mogu: meni je kleknuti i moliti, duboko se prignuti pred Neizmjernim i u isti čas se osjećati njemu srodnim kao život s vječnog života. — Hoću da ljubim; ne samo da se ljubeći privijem uz pojedinačno, nego da čitavo i nedijeljeno srce dadem, i da se sa svim, što jesam, pribijem uz biće, što je sve u svemu. — Hoću da sam zahvalan, da čitav svoj bitak shvatim kao dar, nada sve da se nesmetano radujem svome unutarnjem životu upravljajući ga onamo, odakle je nikao. — Hoću da se uzdam, da se znadem ljubljenim, uz izvjesnost, da moja najsvetija čežnja i zahtjev nijesu samoobmana. — — — Sam se ne mogu oprostiti grijeha, jer ja nijesam zgriješio samo sebi, nego vječnome zakonu nada mnom. Tamo, gdje je izvor tome zakonu, potražit ću svoj mir, primiriti nemirno srce i izliječiti rane. — Ukratko: meni je živjeti. Bez religije živjeti ne mogu". — Govoreći o sporu izmedju spiritualizma i materijalizma kaže James na jednom mjestu[1] ovo: „Pravi prigovor protiv materijalizma nije pozitivan, nego negativan. — M i s e t u ž i m o n a t o, što nam on ne daje. A to je jamstvo trajnosti za naše idealne interese i ispunjenje naših posljednjih nada. Pojam Boga ne može se doduše mjeriti matematičkim pojmovima, kako se njima služi mehanistička filozofija, ali ima pred njima praktičnu prednost, da dopušta idealni red svijeta, koji se ima trajno održati. Svijet, u kojem ima Bog posljednu riječ, može izgorjeti ili uleditи, ali mi onda mislimo, da će se On obazrijeti na stare ideale, te ih na drugom mjestu dovesti do časti. Gdje je On, tu je tragedija samo prolazna i nikada potpuna, tu brodolom i uništenje ne mogu biti posljednje stvari. Potreba vječnoga ćudorednog reda u svijetu jedna je od najdubljih potreba našega srca".

I time je — mogli bismo s Paulsenom reći — određen snošaj izmedju morala i religije. Što je moralu postulat, to je u religiji ispunjenje. Savršenost opisuje moral u apstraktnim formulama, a religiozno je vjerovanje suponira in concreto kao božanski, svet i blažen život. Pojedinac je ćudoredan, koliko mu je htijenje i djelovanje upravljeno na savršenost, a pobožan toliko, koliko mu je čuvstvo, vjera i nada ispunjena odrazom Najvišega. Što se pak utjecaja religije na moral tiče, to nitko ne može poreći, da je religiozna sankcija

[1] James, Pragmatismus (njem. prijevod Jerusalemov). Lpzg. 1908 str. 65—66.

ćudoredja u velikoj mjeri pomagala ili pače uzrokovala disciplíniranje pojedinaca. Predanje, poštovanje i neka bojazan, koju čovjek osjeća pred nadosjetnim bićem, prenosi se i na ćudoredne norme kao njegove zapovijedi. One prestaju biti nešto samo ljudsko, te stoje nad čovjekom, koji ima dužnost njima se pokoravati, jer su odredbe njegova Gospodina i Stvoritelja. Napose utjecala je odlučno na moral religijska nauka o životu poslije smrti. Zemaljski je život pretečom onome, kao što je uvod u knjizi, ili put do mora moru samome. I ovaj život ima smisla, koliko je priprava za onaj. A tamo će se krojiti pravda za vječnost prema zaslugama i grijesima na zemlji. Ovdje se može dogoditi, da pojedinac zasluženoj kazni izbjegne, jer „Bog ne plaća svake subote", ovdje se može nedjelo i sakriti i zatajiti, ali tamo će svaki biti raskrivena srca, raskrinkane duše — pred sudom mrtvih. Tko je živio pravednim i pobožnim životom, taj može pun nade stupiti pred lice vječnog suca, a gorko će se kajati svaki, čiji je život bio nevrijedan, koji mora opterećen grijesima osvanuti na sudu. — Strah i nada, potekli od predodžbe strašnoga i blaženog „s onkraj" ostali su tako jakom zaštitom ćudoredja. Uz strah i nadu vežu se i drugi motivi religijskoga moralnog djelovanja. Bog nije samo strog sudac, nego je ljudima ujedno i otac, koji s ljubavlju prati život i rad svoje djece. Ne pokazati se nevrijednim te ljubavi, ne vrijedjati vječnu svetost, ne isključiti se crnim djelima iz društva spasa, postaje velikom brigom, koja ispunjava život pobožna čovjeka. — U koga je mišljenje prožeto takovim uvjerenjima, i čija su djela zbiljski odraz takove unutarnjosti, taj je nužno i moralan. Na takove ljude misleći napisao je Goethe Schlosseru: „Sve rjedji bivaju karakteri, koje čovjek može u istinu visoko cijeniti. Visoko cijeniti možeš samo ono, što samo sebe ne traži. . . . Moram priznati, da sam nesebične karaktere takove vrsti u čitavome svom životu samo ondje našao, gdje sam naišao na čvrsto zasnovan religiozni život, na ispovijedanje vjere, koje je imalo nepomičan osnov, počivajući u neku ruku samo na sebi, neovisno o vremenu, njegovu duhu, njegovoj znanosti".

U dva slučaja ipak, držim, može prirodan snošaj izmedju religije i morala postati kobnim po potonjega.

1. — Ako religija ne ispunjava unutarnjost čovjekovu, nego se on zadovoljava vršenjem vanjskog načina poštovanja višeg bića. Onostrana nagrada i kazna postaju onda predmetom neke vrsti spekulacije: ispunjavanjem crkvenih dužnosti iskupljuje se napuštanje moralnih, „otpustima" opreštenje grijeha. Ime Gospodnje izušćuje se naklonom glave, pred crkvom se neminovno skida šešir, na oltaru

pale se svijeće, dijele se milodari, a životom gotovo ne smetano upravljaju nagoni. Ta pojava, poznata pod imenom farizejštine, i smijehu izvrgnuta u Molièrovu Tartuffe-u, unosi u život laž, otupljuje jednako smisao za istinu kao i moralno čuvstvo. U ekstremnim slučajevima živi u jednoga te istog čovjeka najstroža „religioznost“ u zajednici s moralnom derutnošću. To je ujedno polje, na kojem lako procvate i fanatizam. Samo studij takih slučajeva mogao je Kanta dovesti do tvrdnje, da nalazimo „Afterdienst Gottes in der statuarischen Religion“ ili pače Dühringa do riječi: „Die ärgsten Schufte sind auch häufig die religiösesten“. To je dvostruk, raskidan i prema tome beskarakteran život mnogih ljudi, kadgod religija ostavi srce čovjekovo i poprimi isključivo oblike vanjskoga kulta. Kao takova bude onda lako nemoćna u ljudima i nastoji da bude jakom nad njima. U takovo doba nema ona snage, da rješava i riješi probleme, koji tište njeno vrijeme, iz dubine religioznih osjećaja nego putem kompromisa s danim prilikama. „Energična ljubav“ za istinu, pravdu i pravo dostojanstvo čovjekovo puka je sjena, te ne može iz nje niknuti lijek savremenim ranama, a tražiš li pomoći, odgovorom ti je teatralna gesta: „S onkraj će biti bolje“. — Na osnovu takovih činjenica, koje se ne dadu poricati, nastojali su mnogi, da potkopaju religiju i religioznost uopće u širokih slojeva, dokazujući kako ona ne samo da nije od koristi, nego da je pače štetna. Takav je postupak po mom mišljenju kriv, i to s dva razloga: 1., jer ti napadači mjere vrijednost religije po život samo na osnovu zlih njezinih reprezentanata, makar to bili i svećenici; 2., jer se ono, što oni napadaju, jedva može i zvati religioznošću. — Religiji je izvorom duh čovjekov, tamo joj je i pravo mjesto, te svako prenošenje njezinog težišta iz nutrinje u vanjštinu nužno radja zlom posljedicom i za nju samu. Ona postaje plitkom i besmislenom kaošto i moral, koji je o nju vezan. Prividna a ne prava religioznost favorizira nemoral.

2. — Ako je ćudorednost zasnovana na religiji t. j. ako u duši pojedinčevoj ima svoj raison d'être samo kao niz zapovijedi božanskih, lako se dogadja, da o čovjeku, koji se s kojih mu drago razloga uvjerio o nemogućnosti vjerskih stavaka, i moral gubi svoju obveznu snagu. Dok su mu prije čuvstva straha i nade, vezana o predodžbu života poslije smrti, ili ljubav k stvoritelju mogli biti motivima djelovanja i razlozima pokoravanja ćudorednim propisima, osjeća se individuum, držeći sada predodžbe o posmrtnom životu i stvoritelju apsurdnima i riješivši se njima pripadnih uvstava, posve

nevezanim. te u brzo dolazi do devize: sve je dopušteno. Jer ako nema sankcije, koja bi potjecala s onkraj — misle takovi ljudi — „onda je dopušteno reći, da je čovjeku . . . često od veće koristi pustili slobodan mah svojim strastima nego li potisnuti ih pod jaram čudorednog zakona. Jer ako je i istina, da oni, koji se pokoravaju tome zakonu, bivaju dionicima gdjekojih dobara, jednako je i to istinito, da je pokoravanje zakonu vezano često s velikima unutarnjim teškoćama i da radi zloće ljudi nosi sa sobom mnoga vanjska zla".[1] — U ovoj formi se obično taj problem gleda, tako ljudi govore, tako pišu, te odatle i potječe pitanje: Može li čovjek bez svake religije biti moralan? — Koliko to pitanje ima u teoriji smisla, mi bismo bez sumnje na osnovi svega, što smo rekli u drugom i trećem dijelu ove radnje, morali odgovoriti: može. Ali za mene ima to pitanje samo u teoriji smisla. Dugo je već tome, otkako tražim odgovor na nj, te sam zalazio medju ljude, koji su po mnijenju svih bili najveće propalice, medju takove, koji su u očima mnogih bili visoko kulturni i nazvani areligioznima ili pače antireligioznima, medju najniže i najviše slojeve društva i rezultat je to, da danas držim, da nema ni apsolutno areligioznoga ni apsolutno amoralnog čovjeka. Tek ne treba vjerovati ustima već djelima i načinu života. — Nema čovjeka, koji ne bi bio makar kada i makar u kojoj mjeri osjetio veličanstvo čudoredne zapovijedi, nema čovjeka, koji ne bi bio osjetio predanje i raspekt pred prirodnom tajnom, a ta čuvstva neminovno gone u nadosjetni svijet. I morala će nestati onda i ondje, kad i gdje nestane duševnog života, a religije onda i ondje, kad i gdje ne budu više dubina duše i tajna prirode knjiga sa sedam pečata. A kada i gdje će to biti? Kako je jednostavan i jasan bio svijet još pred licem Aristotelovim ili pače u očima Tome Akvinskog, a koliko je čovjek novih otkrića izveo od tada i koliko novih tajna otkrio? Samo lakomislenoj mladeži, koja je ostavila školske klupe i s njima odbacila i školske nazore, te pročitala nekoliko popularnih prirodoznanstvenih djela, sve je jasno. A sve nije bilo jasno ni Platonu ni Aristotelu, ni Humeu ni Kantu, ni Lotzeu ni Spenceru, ni Jamesu ni Bergsonu, osim možda — Haeckelu. „Svaki čovjek ima u svom životu nešto religije i filozofije, bio si on toga svijestan ili ne bio".[2] — Moguće je samo to, da se čovjek udalji u unutarnjosti

[1] Lehmen, Lehrbuch der Philosophie. Freiburg in Breisgau 1909., 4. sv., str. 98.

[2] R. W. Trine. Der Neubau des Lebens (njem. prijevod). Stuttgart 1914., str. 156.

od neke pozitivne religije, te da pri tom trpi i moral, ako je isključivo njome obrazložen. Tomu je jedini lijek uzgojem objasniti mladeži, pogotovo većoj, kako je čudoredje očitovanje biti čovjekove kako je zasnovano i poteklo iz duševnog života, te da je nemoralan čovjek isto što i nečovjek. Treba pokazati mladu čovjeku, da je svaki nazor o svijetu, koji traži uništenje moralnih čuvstava, u opreci s pravom čovječnosti, s najosnovnijim činjenicama iskustva i po tom nemoguć. — Apsolutno otkinuti religiju od morala nije psihologijski provediv posao, jer je obojemu korijen u jedinstvenom biću naše psihe. Moguće ih je učiniti tek relativno samostalnima, koliko svako od njih reprezentira jednu drugu stranu duševnosti.

Moralne norme dadu se razumjeti i njihovo vršenje postulirati samo s gledišta principa duševnih, a nikako s gledišta nagonskih poriva. Težište je života u unutarnjosti, a ne u vanjštini. Zadahne li moral svojim duhom koja životna funkcija, koja je sama izgubila svoj osnov u umnosti čovjekovoj, moral je onda — može se reći — nazadovao. Mi smo stoga morali uglaviti opasnom svezu izmedju morala i takove religije, koja se posve izgubila u vanjskom kultu, i koja nije živa u čovjeku. Ta činjenica verificira naš prije dobiveni rezultat: u duhu čovjekovu siljelo je pravo čovječnosti. Na osobit način utvrdjuje se taj rezultat pogledom na jedan drugi snošaj — snošaj izmedju morala i prava.

Pod pravom razumijevamo danas u objektivnom smislu ukupnost norma, koje unutar pravne zajednice uredjuju snošaje pojedinaca medju sobom i onda prema cjelini uz porabu fizičke sile, ako je to nužno, a u subjektivnom slobodu djelovanja, koja su objektivnim pravom odredjena i zaštićena. Pravna je zajednica u faktičnosti država, a u idealu čitavo ljudstvo.

Isprvično je i moralu i pravu korijen u narodnom običaju. Davno prije, nego li je bilo pravnih stavaka ili paće pisanih zakona, uredjuju djelovanje i vladanje pojedinčevo običaji, koji su tradicijom i religijom posvećeni. Još do danas pokazuje stoga običaj neku srodnost i s moralom i s pravom, i to stoga, što može vršiti prisilje: sad unutarnje kao moral, sad vanjsko kao pravo. Prvo je u neugodnom čuvstvu, koje prati svijest pojedinčevu, da se napadno, drukčije od svojih drugova ponio, a drugo u šteti, koja izlazi iz ogovaranja i zla postupanja sa svakim, koji se suviše udaljuje od linija i formi običajem odredjenih. Pod prilikama mogu oba ova faktora jače djelovati na osjetljivu ćud nego li kazna zakonska. Iz te je karakteristike običaja jasno, da koja cjelina može živjeti u ramjerno sredjenom

stanju bez zakonskih propisa u našem smislu. Približno barem i potvrdio je to studij etnografski: čitav pravni red počiva u isprvičnim stadijima u glavnom na prisilju običaja. Dakako da su prisilna sredstva, kojima se služi običaj u to doba, vanredno energična. Nedovoljno ili nikakovo respektiranje običajnih propisa radja ne samo tjelesnom nego pače i smrtnom kaznom. Na takovu stupnju nije se pravo još odlučilo od morala. Taj proces diferenciranja tekao je vrlo polako. Malo po malo, successive, počelo se uvidjati, da je prestupak samo takovih običajnih zahtjeva nužno progoniti i vanjskom silom, koji su opasni po mir i red zajednice, te se prema tome pokoravanje tim propisima može i mora od svakog tražiti.[1]

Kad se prevladala primitivna razvojna faza, na kojoj još nema jasnog odijeljenja prava od morala, i kad se pravo razvilo kao osobito područje, tri su momenta, koji jedno čine različnim od drugoga:[2]

a) Pravo se upire o vanjsku silu. Moralno djelovanje mora izlaziti iz nutarnjeg čuvstva i volje čovjekove, dok ga se na pravno djelovanje može vanjskom silom prisiliti, bez obzira na to, da li je to u skladu s njegovom nutarnjošću, ili nije. Mogućnost prisilja vanjska je oznaka prava. Pravna se organizacija očituje fizičkom silom, dok je moralni red unutarnji.

b) S tim je u svezi, da pravo traži samo vanjsko djelovanje. O ćudi i volji niti vodi pravo računa, niti može na njih utjecati. Moralna pak vrijednost vanjskog djela u isporedbi s motivima, koji su ga izveli, može biti posve neznatna. Ovi znadu biti nevrijedni, dok je ono samo za se bez prikora i obrnuto.

c) Zato može pravo u svoje zahtjeve kodificirati samo takovo djelovanje, koje se može tražiti od svih članova zajednice. Velike individualne razlike dokumentiraju se više u ćudi i motivima negoli u vanjskom djelovanju. A što se na taj način može i mora od svih tražiti, što mogu svi bez obzira na motive činiti, što se prema tomu dade i silom uzrokovati, to mogu biti samo odredjena elementarna moralna djela, koja se tiču održanja apsolutno nužnih uvjeta zajedničkoga života ljudskog. Pravo ide ili barem bi moralo ići za tim, da odredi nuždan minimum. Svojima strogim odredbama treba da pravo označi granice, ispod kojih ne smije djelovanje čovjekovo pasti, ali nad koje se smije izdići toliko, koliko može.

Odatle nije teško odrediti snošaj izmedju morala i prava. I ako je pravna organizacija različna od etičkog reda, ona je ovome ipak

[1] Isp. Wundt, Ethik, spom. izd., I. sv., str. 128.—129.

[2] Isp. Höfding, Ethik, 2. njem. izd., Lpzg. 1901., str. 524.—525.

neke ruke priprava i osnov. Potiskivajući svaki pokušaj gaženja nužnih uvjeta zajedničkog života zaustavlja pravo i tendencije, koje su na to upravljene, te djeluje indirektno uzgojno, dok mu je direktni uzgojni utjecaj u uvjetovanju čuvstva sigurnosti i stalnosti unutar čvrstih granica, bez kojeg nije nijedno više nastojanje moguće. Dok pravni red tako podupire moralnost, ima sam u moralu svoju najjaču potporu. Jer moralna je zadaća braniti osnovne uvjete, bez kojih život društveni ne može postojati niti se razvijati. A taj je život moguć samo uz ograničenje apsolutne slobode pojedinaca. Opće dobro postavlja se tako nad individualno, i odatle potječe moralna opravdanost i nužnost primjene sile, koja je u pratnji prava. Stoga već dakle radi svojih supozicija nosi pravo etički karakter. — Za nas je tako pravna organizacija jedan dio moralnog reda.

S tom tvrdnjom zašli smo u središte problema.

Radi nesumnjive razlike izmedju morala i prava tvrdilo se često, da moral i pravo nemaju zajedničkog korijena, i da pravo nema etičkoga karaktera. Kant i Fichte shvatili su pravo kao čistu vanjsku organizaciju. Slobodu jedne osobe valja tako stegnuti, da bude moguća jednako velika sloboda druge. A pravo uglavljuje tek vanjski red tražeći samo legalnost, vanjsku skladnost s pravilima, koja vrijede za zajednički život s drugima, dok moral zahtijeva moralnost, unutarnje pokoravanje spoznatoj dužnosti. Kao što dobra volja nema mjesta na području pravnom, tako nema ni legalnost moralnog znamenovanja. To dijeljenje prava od morala nastojao je osobito Fichte opravdati pokazujući, kako subjektivno pravo može biti u potpunom protivurječju s ćudorednim zahtjevima. Netko može imati n. pr. potpuno i strogo pravo, da siromašnu porodicu istjera iz njene kuće, jer ne može da plati dug. A ipak može biti dužnost ljubavi spram bližnjega ili milosrdnosti, da čovjek takav nasilni postupak ili posve napusti ili da jadnicima dade barem rok produljenja. Što mi ćudoredni zakon brani, to mi juristički dopušta. Gdje je sad moralni osnov takovu dopuštanju? Iz zajedničkog korijena, iz jedne supozicije ne bi mogli izići tako protivurječni izvodi! — Medjutim na to je lako odgovoriti. Fichte ne razlikuje izmedju prava i njegove porabe. Ne posredna je svrha pravu, da osnuje mogućnost, da čovjek može svoje dužnosti vršiti. Time još nije rečeno, da je svaka poraba toga prava sa svih strana etički dopuštena. Pravni je red tek jedna strana reda ćudorednog. Da neko djelovanje bude sa svih strana moralno valjano, nije dovoljno, da s pravnim redom ne bude u protivurječju, nego je nužno, da se ne protivi nijednom ćudorednom zakonu.. Bonum ex

integra causa, malum ex quocumque defectu. Ako konj nije slijep, otuda još ne slijedi, da je uopće bez mane.

Na ovom mjestu ne možemo mimoići jedne teorije prava, koja se kosi s osnovnom misli našeg naziranja. To je t. zv. teorija moći ili sile, koja još sve do u naše vrijeme ima uglednih zastupnika (Haller, Gumplowicz). Po njoj ne samo da pravo nema, nego i ne treba da ima moralni karakter. Što više, moral nekog doba produkt je savremenih pravnih uredbi, a ove su pukim refleksom snošaja fizičke moći i snage. To shvaćanje neka nam izbliže pokažu naredne Gumplowiczeve rečenice:[1]

„Već iz predjašnjeg izlazi, da pravo može nastati samo u državi i da se dade zamišljati samo u državi. Izvan države nema prava. . . . ovo je meso njezinog mesa i krv njezine krvi. Svako pravo je komad države i sadržaje, rekao bih, česticu državnog gospodstva. Odakle bi ta čestice gospodstva u svako pravo došla, ako ne iz velikog rezervoara gospodstva, što ga zovemo državnom silom?“ „Čista je obmana, da je čovjek „slobodno“ biće: još veća, da je „umno“ biće. Ako se pod „umnim“ razumijeva svojstvo, zbog kojega se netko dade u svom djelovanju voditi umom, a ne slijepim nagonima, onda ne možemo čovjeka, uzevši tu riječ kao vrsni pojam, nipošto nazvati umnim“. „Nemanja je zabluda onih, koji hoće izvoditi neko pravo iz „pravednosti“ ili iz „čuvstva pravednosti“, i onda tako izvedeno pravo postaviti nad državu i državi ga na realizovanje preporučiti. Jer što je pravednost? Odakle dobivamo predodžbu o njoj? Samo činjenica prava, kako je to u državi nastalo, radja u nama ideju pravednosti“. „I na pravedno u državi mogle bi zaista pristajati Trazimahove riječi u istoimenom dijalogu: „Ja naime tvrdim, da pravedno nije ništa drugo, nego što je jačemu podnosljivo.“ Jer u istinu mora se u državi slabiji pokoriti i prilagoditi jačemu, i pravni red države mora biti samo takav, koji je najvećoj moći u državi najpodnosljiviji; svakako je takav pravni red za slabijega razmjerno najveće dobro, i tako državni pravni red prikazuje ideju pravednosti koja se jedina dade zamišljati: jedini izvor, iz kojega crpimo predodžbu pravednoga i pravednosti. Takav pak pravni lijek bio je uvijek i svagdje opreka slobode i jednakosti, a po naravi stvari morao je i biti. Pored toga bio je uvijek i svagdje izražajem snošaja moći socijalnih elemenata u državi. . . . Ali jednako danas kao i u Platonova vremena može samo država biti mjerilom pravednosti: nužni

[1] Spom. Grundriss d. Soziologie, str. 302., 303., 304., 306.

uvjeti njene eksistencije i održanja odredjuju prema tome granice tome pojmu. Što država *mora* činiti, to je pravo: ali nipošto i nikada ne može biti „pravednošću", što država *ne može da čini*". „Prigovor, da je moral izvorom pravu, počiva na krivom shvaćanju faktičnog zbivanja . . ."

Dvije su osobito misli sadržane u tima Gumplowiczevim rečenicama, od kojih nam se na svaku osvrnuti u interesu obrane našeg mišljenja. 1. Dok je po našem shvaćanju pravni red samo dio moralnog, i to takav, u kojem je sadržan minimum zahtjeva, nužnih za održanje društvenog života, i dok nam je pravednost tek u elementarnoj formi respektirana pravnim ustanovama države, Gumplowiczu „može samo država biti mjerilom pravednosti", jer „državni red prikazuje ideju pravednosti, koja se jedina može zamišljati". 2. Dok je za nas moral, kao skupnost postulata i ideja una, jedna sila, jedna komponenta u razvoju čovjeka i društva, Gumplowiczu je moral manje ili više nebitan refleks pravnog reda, a ovaj je samo posljedica moći, vlasti: sila ide pred pravom.

Ad 1. — Pravna područja odgovaraju velikim područjima životnih očitovanja i interesnih sfera, koje svaki život nužno oko sebe povlači.[1] — Prva i najuža interesna sfera je *tijelo i život*. U tu sferu zadire ubisivo, nakaživanje, tjelesna ozleda i uopće šteta, nanesena životu i zdravlju. Isprvična zadaća prava bila je stvoriti zaštitu protiv takova zadiranja, i ta zaštita stoji u središtu najstarijih pravnih uredbi. Razumijemo li pod zadiranjem u to pravno područje samo fizičku ozledu, onda je skoro ideal prevednosti u pravu utjelovljen. Ali doista moguće je nanositi štetu tijelu i životu još na stotine načina, na koje se pravo ne osvrće i ne može osvrtati, tako n. pr. kad se koga srdi, prezire, ponizuje, izrabljuje i t. d. Naredni krug interesa bila bi *porodica*. Zadiranje u taj krug čine: kršenje braka, otmica, podmetanje djece, zavodjenje i t. d. Teže i dohvatljivije forme tih prekršaja padaju pod kazneni zakon, ali finiji oblici smetanja kućnog i porodičnog mira, koji su mogući na mnogo načina (kao opadanje žene pred mužem ili obrnuto, sijanje sumnje i Otelo — Jago), i koji su gruba povreda pravednosti, daleko su od udara pravnog. Treću interesnu sferu čini *vlasništvo*, koje u sebi uključuje ukupnost vanjskih sredstava za samoodržanje. I tu progoni pravo prevaru, robljenje, kradju, lihvarstvo i t. d., ali koliko je finih, rafiniranih prevara u industriji, novčarstvu, izrabljivanju, koji će za

[1] Isp Paulsen, spom. Syst. d. Ethik, 2. sv., str, 172.—174.

uvijek ostati sigurni od pravnog progona. Dalje je interesna sfera časti, područje idealnog samoodržanja. Ovamo zadire uvreda, ogovor, kleveta. Još više nego u gornjim slučajevima vrijedi ovdje, da kazneni zakon može dohvatiti samo teške i neoprezne prekršaje, dok mu ostaju izvan dohvata fini i lukavi, a ipak jednako ili još više bolni. A gdje su anonimna i indirektna opadanja časti, za koje se nikad ne će naći kaznena formula? — Jednako bismo mogli pokazati na području lične slobode, duševnog života i t. d., da pravo samo po sebi ne zadovoljava naše čuvstvo pravednosti, da je pravednost mnogo više nego državni zakoni, i da ideja pravednosti, kako je inkarnirana u kojem mu drago državnom zakonu, nije uopće ideja pravednosti.

A jasno je iz toga i to, da moral ne ide po vremenu i razvitku za pravom, nego prije pravo za moralom. Moguće je, da u kojem konkretnom slučaju zakonodavac pravno normira nešto, što je savremenom moralu tudje, po njem još nedohvačeno, ali onda je barem zakonodavac morao tu normu shvatiti i razumjeti kao moralnu ideju. Pravo mora ostati u skladu s idejama moralnim, jer se inače, kako ćemo niže vidjeti, ne može održati. — I ako unutarnja sila duha nije jedina komponenta razvoja, ona je ipak glavna, jer ima da odredjuje pravac i cilj. Stvaranje novog morala pravnim ustanovama, kako bi htio Gumplowicz, radja stoga društvevim bankrotom. „Ako bi pravo izvana spram unutra predaleko zadiralo, ukinulo bi baš radi pozitivnosti svoje plodove djelovanja unutarnjih sila moralnih, suzilo bi slobodno kretanje ćudoredja, i time oslabilo ćudoredni duh; favorizirało bi ćudorednu smrt naroda, postavljalo bi svagdje Prokrustove krevete, koje nenaravno ispružaju i skraćuju zahtijevajući protuprirodne, suvišne i neizvedive stvari. Takove pogrješke pokušava od vremena do vremena pretjerano državno skrbništvo, ali svršava s duševnim darmarom i klonulošću ne mogući dospjeti do cilja. Krivo je, kad se od ćudoredne slobode nada i očekuje nemoguće u svladavanju vanjskih zapreka. Ali je kriv i oprečni ekstrem, koji izvana potiskuje pravo preduboko u unutarnju domenu u sebi sigurnoga ćudorednog djelovanja pripisivajući premalo sile ćudorednom duhu.“[1] Ili drugim rječima: pozitivno pravo ne može biti tvorcem najviših moralnih ideja, nego može tek reprezentirati njihovo oblikovanje u elementarnoj formi.

[1] Schäffle, Bau und Leben des socialen Körpers, 2. izd., Tübingen, 1896. I. sv., str. 247.—248.

Ad 2. — Kako pravo nema monopol morala, tako nije moguće ni pravo izvoditi naprosto iz moći jačega, ako se pod moći razumije fizička sila, n. pr. oružana ili ekonomska. Rečenicu: koliko moći, toliko prava! — potpisujemo i mi, ali pod moći razumijevamo u prvom redu moć duha i napose njegovih moralnih ideja. Ako je pravo u skladu s principima umnosti, ono će uza se i na svoju obranu ubrzo naći i fizičku silu. I u tome baš jest oduhovljenje života i etiziranje fizičke sile. Ova sama kao takova nije kadra nositi pravo, ako nije sama nošena duševnošću. Istina je, da gdjekoji ponirani zakon vrijedi (= osigurana je mogućnost njegova provodjenja), ma da je u opreci s moralnim normama, ali takav se zakon i ne može zvati pravom bez obzira na to, da je njegovo održanje u trajnoj opasnosti. Mi nijesmo dohvatili idealnog stanja ljudskog društva, te ne može prema tome nitko za potkrepu naše teze ni zahtijevati iskristalizovane ideale u faktičnosti. Ali dosta je već i to, da se danas opravdanost utjecaja moralnih postulata priznaje, a dijelom se taj utjecaj i provodi. — Medju pravničkim naučenjacima nailazimo takodjer na slično mišljenje. Stammler n. pr. razlikuje izmedju poniranog i ispravnog prava. „Svako se dakle ponirano pravo", — kaže on —[1] „dade podijeliti s dva gledišta. Jedamput se raspada u pravo, koje vrijedi (geltendes Recht), i koje ne vrijedi, a s drugog gledišta razlikujemo ispravno i neispravno pravo. Na pitanje, da li pravo vrijedi, ne može se odgovoriti iz osobitosti njegova sadržaja. Ima po sadržaju zlog prava, koje ipak ima pravnu snagu. Tko sadržaj kojega odredjenog prava proglasi neispravnim, ne kaže time, da to pravo ne vrijedi." U drugome svom djelu[2] označuje Stammler potanje svoje shvaćanje ispravnog prava. „Ispravno je ono pravo, koje se u pojedinom (osobitom) slučaju uopće slaže s osnovnom misli prava." „Ispravnost nekoga pravnog voljnog sadržaja isto je što skladnost sa socijalnim idealom." Socijalni je pak ideal „zajednica ljudi slobodnog htijenja."

I onda valja imati na umu i ovo: kad bi fizička nadmoć bila edinim i dovoljnim izvorom prava, ne bi se o pravo morao vezati onaj, koji tu nadmoć ima. Zakonodavac mora se makar prividno prigibati pred pravom. Zašto? — Jer je pravo samo po sebi moć kao odsjev duševnosti. I krivo pravo mora nositi žig moralnosti —

[1] Wesen des Rechtes u. der Rechtswissenschaft, u Hinnebergovoj Kultur d. Gegenwart, Teil II. Abt. VIII. (System. Rechtsw.), 2. izd. Lpzg. u. Berlin 1913., str. 28.

[2] Stammler, Die Lehre vom richtigen Recht, 1902, str. 15., 201., 198.

ZAGREB

makar samo vanjskim načinom. A baš trud oko izgradnje toga privida, što ga često pokazuju zakonodavci, dokazuje u jednu ruku, da je moral osobita sila, i ako se je može mimoići, a u drugu, da je ispravnom pravu korijen u moralu. Zato je napredak pravne svijesti dio napretka svijesti moralne. — U ostalom i opći se postupak državnih zakona obazire na ćudoredni karakter djelovanja. Kazneno pravo n. pr. odmjeruje kaznu prema subjektivnj krivnji. Zašto se umorstvo drukčije kazni nego li ubistvo u nenadanoj svadji? Vanjski prestupak zakona je u oba slučaja isti. Zašto je kazna u svakom slučaju druga? Jer je krivnja kod promišljenog umorstva radi namjere i hladnog razmišljanja kud i kamo veća. — A to nije kvalifioiranje samo vanjskog djelovanja nego i unutarnje vrijednosti čovjekove.

I Gumplowicz dolazi mjestimice gotovo do istog rezultata, i ako iz svojih opažanja radi jedinstvenosti teorije ne će da izvede konačnu konsekvenciju. Za potvrdu toga navest ćemo ovaj njegov red misli:[1] „Svakako često vidimo na snazi i u djelovanju koje državno pravo, koje stoji pored sve primjene državne sile — rekao bih — kao mrtvi mehanizam, trebajući za svoje funkcioniranje uvijek zamaha državne moći. Ne prijajući javnom moralu biva od ovoga otklonjen i odbijen, nije kadar izvesti novi moral, te završava konačno neoplakan svoj jadni bitak bilo na ovaj ili onaj način. Ali ako točnije pogledamo, kakovo je to pravo, koje nije moglo ni dospjelo, da si stvori moralno tlo, u kojem bi zahvatilo čvrsta korijena: vidjet ćemo, da je to pravo, koje nije izišlo iz nužnih snošaja, nego iz časovite samovolje koje stranke, iz krivih ideja i teorija, iz nepoznavanja faktičnih snošaja i t. d. Takovo pravo lebdi uvijek u zraku, bez podloge i snage, vrijedeći samo po potpori i zaštiti iz vana, bez vlastite životne sile, javnom moralu tudje i neprijateljsko, te je stoga ne mogući stvoriti nov moral već u zametku posvećeno propasti. Ali takovo pravo nije već od iskona nikakovo pravo, te kao takovo nema životne sposobnosti — to je mrtvo rodjeno pravo."

Naše izlaganje o snošaju morala i prava završit ćemo opet jednom Schäffleovom riječi:[2] „Nije vanjsko pravo, ma da je nužno, nego je moral osnovna sila, koja daje toplinu društvenom životu. Quid leges sine moribus vanae proficiunt? kliče stari pjesnik."

Dok je tako kod promatranja prava jasno, da je moral osobita sila, i dok bi se stoga historijski napretkom i razvitkom pravne

[1] Ibidem, str. 312.
[2] Spom. djelo, str. 238.

svijesti dalo uglaviti i napredak svijesti moralne, ima jedno posebno područje, pred kojim — čini se — mora moralna sila stati, položiti oružje i odreći se svakog utjecaja. To je područje *politika*. — Jer — kako tvrde — ne samo da nema smisla u političkom djelovanju obazirati se na moralne skrupule, nego je moral u politici i štetan, pače nemoguć. Stoga da nije bilo velikog državnika, ma bio on u privatnome svom životu kako ćudoredan, koji bi se u dohvatanju svojih političkih ciljeva žacao i najnemoralnijih sredstava. A kako rade državnici velikog, tako rade i političari malog stila.

Kako je poznato, dijeli se ukupnost političkog područja u dvije grane: vanjsku i nutarnju politiku, koje su dakako izrasle iz jednog te istog stabla: države. I ako bivaju obje pod prilikama relativno samostalne, one su ipak trajno pod izmjeničnim utjecajem. — Mi ćemo osvijetliti primjerima i mislima iz pera političara samih najprije unutarnju, a onda vanjsku politiku u faktičnoj svakidašnjosti, pokušat ćemo ih na osnovu toga svesti na opću formulu i kušati onda odgovoriti na pitanje, da li su takova formula i takovo praktično njeno provodjenje *nužni*. Obazrijet ćemo se dakako i na pitanje da li je praksa već pokazala utjecaj moralnih ideja. Ali kakogod je to pitanje za nas znatno, svakako je još znatnije, da li je običajni oblik politike u praksi i teoriji *jedini moguć*. Jer hoće li ćudorednost u budućnosti napredovati, stvar je budućnosti, ali da li ona *može* napredovati, to je pitanje sadašnjosti. — Radi nužnog „intervala objektiviteta“ služit ćemo se pogledima na političko zbivanje stranih država, ali samo se dakako po sebi razumije, da mutatis mutandis imadu opću vrijednost.

Za unutarnju politiku tipične su prilike u francuskoj republici. Što je drugdje tek napola izrečeno, tamo je to gola činjenica. Sistem političke korupcije u najčišćem obliku — bez obzira na nacionalne motive — na podlozi demokratskoj zahvatio je u zadnjim decenijama gotovo čitav državni organizam. Već godine 1885. orisao je Anatol Leroy-Beaulieu[1] opaku stranu demokratizovanja politike ovako:

„Što više se proširivao krug, iz kojeg su se rekrutirali političari i činovnici svih vrsti, to je više — čini se — padao njihov intelektualni niveau. Obzirom na moral to je pogoršavanje vladinog osoblja još češće i očitije. Umjesto da biva sve poštenijom, pokazala je politika iznova nastojanje, da se korumpira, da se ponizi

[1] Les Mécomptes du Libéralisme, izišlo u: Revue des Deux Mondes, svibanj 1885.

da uprlja ruke, koje su u njoj udioništvovale, i muževe, koji od toga živu. Više nego kod jednog naroda pokazuje narodna elita očitu sklonost, da bude izvan dohvata tog posla, dok je doleko od toga, da se ćuti sve više privlačenom. Politika postaje malo po malo obrtom, u koji se upuštaju takovi ljudi, koji se nijesu bili kadri izdići na drugim poljima, ili pustolovi, koji bi rado ubrzo sreću dohvatiti. To je industrija, u kojoj čovjek, da ima uspjeha, treba manje inteligencije i znanja nego intrige i odvažnosti. Stoga je već u nekim državama jedan od najzloglasnijih sviju poslova. Najvećem dijelu onih, koji se bave politikom, ta je samo vještinom trgovine na račun javnosti. Jedan je duhoviti i oštroumni književnik opazio da su stranke društva za izrabljivanje, kojima pod pritiskom nužde narod predaje vodstvo države. To je istina, i što se više širi krug državnog života, to niži će biti sloj, iz kojeg se rekrutira personal stranaka, to bestidnijim ukazuje se njihovo izrabljivanje. — S proširenjem izbornog prava i poplavom političke pozornice demokracijom zalazi Evropa u pogibao, da vidi, kako se vraća najveći dio nedjela, za koje si je liberalizam laskao, da ih je za uvijek uklonio. Pod krinkom demokracije i slobode reskira se, da oživu najgore pogrješke starog režima: izdizanje miljenika i stićenika, nepotizam, podmićivanje, lihvarstvo na burzama, oficijelno prosjačenje, plijenjenje državnog imutka, prodaja službi i privilegija, ukratko: odvratni privjesci apsolutističkih monarhija. Velika je razlika samo to, da ta zla poraba ne prehranjuje više aristokracije, koja je postajkivala u predsobljima, nego da zasićuje žudnje plebejaca i tovi ulizice puka.“ — Odbijemo li u tim rečenicama sve, što je upravljeno direktno protiv demokratizma, dobivamo u glavnom sliku potajnih želja „političkih“, koje su prečesto motivima političkog rada, makar taj vanjskim načinom nosio sasvim drugi karakter. — Doći na kormilo znači često doći k punim jaslama. Ako je to cilj, onda se ne pita ni za kvalitetu sredstava.

Parlamenat se izgradjuje na osnovi izborničkih glasova. Strankama dakle valja voditi brigu, da si pribave što veći broj glasova Ako legitimna sredstva nijesu dovoljna, poseže se za ilegitimnima, koje se dadu svrstati u dvije kategorije: prevara i sila. Prvoj kategoriji pripada pojava, koju je Tarde označio: „brigandage social.“ Ljudi, koji traže, da ih se u privatnom životu smatra poštenjacima, drže, da je sasvim u redu, ako u jednu ruku u izbornoj borbi lažu, perfidno se vladaju, lukavo štošta prešućuju, da oštete protivnika, i ako u drugu ruku izbornicima obećavaju med i mlijeko, ma da

znadu, da zadane riječi ne mogu održati. U drugu kategoriju dadu se skupiti sve različne vrste utjecaja na izbore. Dok brigandage social mogu vršiti sve stranke, utjecati na izbore mogu redovno samo stranke većine, dakle vladine stranke. Parlamentarizam pozna pojam „oficijelne kandidature", t. j. kandidature, koju popupire vlada po svojim prefektima i potprefektima sa svim sredstvima, koja su kadra primamiti odnosno zastrašiti izbornike. Jedan zastupnik opozicije, koji je 1910. na koncu legislativne periode ostavio komoru, motivirao je svoju odluku, da više ne kandidira, medju ostalim i time, da seljaci njegova izbornog kotara, jer su bili za njeg glasali, nijesu dobivali zakonom odredjenih 75 centima, na koje imadu pravo očevi, ako im je jedini sin pod oružjem, onda time, da su njegovim izbornicima bile uskraćene sve zakonske pogodnosti, dok je bila primijenjena sva oštrina zakona, ako je netko od njih i najmanje u čemu skrivio. Pred izborima 1910. zabranio je Briand, da ministri putuju po kotarevima podupirući oficijelne kandidate. Ali to je bio samo jedan od načina utjecanja na izbore. Jedna zakonska osnova o sigurnosti i čistoći izbora putovala je dugo izmedju obiju komora, dok je bila primljena. Da se ipak izbornicima pokaže dobra volja, prihvatila je većina konačno jednu osnovu protiv „korupcije izbora", ali takovu, koja se dade primijeniti u osobito rijetkim slučajevima, ako bi se nekome moglo dokazati direktno kupovanje glasova.[1]

Takovim od prilike tokom teče u glavnom unutarnja politika. Mutatis mutandis vrijedi u praksi isti princip za izvanjsku politiku, samo na mjestu stranke stoji država. Želimo li medjudržavnu politiku u golotinji ogledati, onda je dobro promatrati snašaje izmedju koje evropske sile i kojega izvanevropskog naroda, koji još ne pripada u krug t. zv. civilizacije. Takovom prilikom nema jači sa slabijim nikakova obzira, te se otvorenije i manje maskirano provodi, što se u Evropi (a i u Americi) čini kud i kamo prepredenije, ili se uopće napušta.

Stoga je osobito poučna t. zv. kolonijalna politika. Tu se susrećemo s dva glavna oblika političke akcije. Prvi je aneksija t. j. potpuno usvojenje tudje zemlje u jednu ruku zato, da se gospodarsteno potpuno izrabi i iscrpe, a u drugu navlastito zato, da se vlastito prekobrojno stanovništvo iseli u anektiranu zemlju, dok urodjenici postaju ovisnima o napadačima i došljacima. Aneksija se provodi i u vojničke svrhe, da jedna država zaštiti granice od

[1] Christensen, Politiku. Massenmoral, Lpzg. u. Berl. 1912., str. 159 — 162.

druge, te svoju vojničku poziciju čini boljom na račun trećega. Drugi je oblik t. zv. pénétration pacifiqe, kako ga prozvaše Francuzi, izraz, koji već ima prizvuk farizejštine kao i veći dio potitičkih termina. Napadač si malo po malo prisvaja vrela gospodarske snage i produkcije, čuva strogo fikciju „samostalnosti i suverenosti" napadnutoga, dok se sam ukazuje kao zaštitnik njegov. Pénétration pacifique je dakako samo prelazni stadij, na kojem se ostaje tako dugo, dok prilike ne dopuštaju potpunu aneksiju. — U oba je slučaja metoda ista. Napadač počinje obično time, da žrtvu povuče u svoju interesnu sferu. Odabrana i još netaknuta žrtva ustreba n. pr. novaca. Napadač vodi po zgodnim ljudima brigu o tome, da novac bude zaiskan u njega. Zajam se sklopi, ali dakako pod teškim uvjetima. Za kratko vrijeme uz običajne izdatke i kamati prisile dužnika na novi zajam, a ovaj mu je slobodno zatražiti i primiti samo od svoga starog vjerovnika, kako se bio kod prvog zajma obvezao. Kad se to još dva ili tri puta ponovi, zahtijeva velika vlast radi sigurnosti pravo, da kontrolira odnosno upravlja carinskim ili drugim kojim dohotkom dužnikovim, nadalje koncesije i monopole za iscrpljivanje prirodnog bogatstva zemlje. Sredstva produkcije prelaze polako i sigurno u ruke vjerovnikove, i doskora bude vlada žrtvine države tako o velikoj vlasti ovisna, da bez njezinog odobrenja ne smije ništa početi: ona je gospodarica u svojoj zemlji još samo po imenu. Vanjski se svijet pomalo priučava na ovisnost te državice o velikoj vlasti, i kad dodje jedamput aneksija, nitko se tome ne čudi. Država pak, koja anektira, pazi dakako unaprijed, da joj nitko pri poslu ne smeta: jednome se, koji bi mogao konkurirati, grozi, a drugome obećava, da će mu pustiti „slobodnu gospodarsku ekspanziju" gdje drugdje. Reagira li urodjeno stanovništvo fizičkom silom protiv nasilja, onda se šalje „kaznena ekspedicija". Ekspedicija dolazi pred grad, selo ili šatore nomadske, gdje je fizičkog otpora bilo, s topovima i puškama, te sravni sa zemljom, što je objekata, a postrijelja, što je ljudi. Od onih, koji ostaju na životu, traži se primjeren tribut, a urodjenička vlada ima da plati troškove ekspedicije — uračunavši i municiju u tjelesima poginulih.[1] — U Evropi se dakako takove stvari ne dogadjaju. Tu ubija jači slabijega „kulturnijim" načinom hipnotizirajući slabije karaktere punim jaslama i masnim dohocima.

Toliko iz prakse. — Zahvatimo li osnovne linije, kako nam se u jednoj i drugoj strani politike očituju, to smijemo s pravom reći

[1] Ibidem str. 65.—66.

ovo. — Vanjska ili medju-državna politika provodi u praksi teoriju, koja od prilike glasi ovako: Interesi države idu nad sve drugo. te je stoga prirodno i opravdano, da podižemo i jačamo državu i nasiljem i lukavštinom na račun drugih ne brinući se za maglovite ideje humanosti. — Unutarnjoj „realnoj politici“ glasila bi vrhovna maksima djelovanja ovako: Interesi naše vlastite stranke idu nad sve ostalo, te je stoga prirodno i opravdano, da podižemo i jačamo našu stranku i nasiljem i lukavštinom na račun drugih ne brinući se za maglovite ideje općega dobra.

Medjutim ta druga teorija ne eksistira, ne usudjuje se na svijetlo. Prilike, u kojima ima stranka da vrši svoje djelovanje, ipak su preuske, i većini pojedinaca u državi preblizu, da se ne bi takova teorija učinila suviše nemoralnom. Političar, koji provodi spomenutu maksimu, mora je brižno sakrivati i maskirati, te se ne smije svojim „realizmom“ otvoreno hvastati kao njegov drug iz medjunarodne politike. Prva je pak teorija teorijom u punom smislu riječi, te ima svojih uglednih branitelja, koji su joj nastojali stvoriti filozofijski teoretski osnov. Mi ćemo stoga pozabaviti se ukratko samo njenim prikazom i ocjenom, a s njome pada i stoji i logička osnovanost praktične maksime stranačke politike.

Već u prvim godinama 16. stoljeća iznosi Machiavelli u svom „Principe“-u mišljenje, da je vladaocu u politici svako sredstvo dopušteno, samo ako vodi k svrsi. Najviši je cilj vladaočev moć, i to po mogućnosti rašírena i učvršćena ne samo nad svojim, nego i nad drugim narodima, i tome cilju valja podvrći sve ostale političke interese, zadaće i dužnosti. Čudorednih sila u politici nema. Ta je suverena gospodarica na čitavom području ljudskih sila i nastojanja. Što prija njenim operacijama, upravljenim k moći, to je dobro, a zabaciti valja sve, što im smeta. I ludjak je, tko ne podredjuje sve interese tome cilju. Da li valja riječ držati ili kršiti, valja li biti okrutnim ili blagim, darežljivim ili škrtim, istinitim ili lažnim, o tom nema odlučivati vrijednost vjernosti, blagosti, istinitosti, nego samo to, da li je pod danim prilikama jedno ili drugo korisnije. Nagone li prilike na kršenje riječi, okrutnost, pohlepnost, laž, onda se ne treba teška srca na to odlučivati, jer da samo nužda kola lomi, nego valja na posao bez ikakovih skrupula, jer to politički vodi k svrsi. — Po Machiavelliu „finis sanctificat media“, a finis je u svakom slučaju državni interes. Jedva je izminulo stoljeće iza toga, izrekao je u Engleskoj Hobbes na drugi način gotovo istu misao. I njemu je država Leviatan, koji proždire ne samo sva prava pojedinčeva nego

i sve interese kulture. Država je nastala ugovorom, da se ukine rat sviju proti svima, te je prema tome apsolutno i najviše dobro. I religija su i moral samo privatna mnijenja, koja su štetna po državu, ako ih ona ne kontrolira i ne odredjuje. Cuius regio illius religio. Za održanje države najbolji je apsolutizam vladalački, kojemu je sve dopušteno. Da se Machiavellijevo načelo do danas u politici mnogostrano provodilo, o tom nema sumnje. Ali i u teoriji ima ono svoje djece.

Machiavellia slave još danas politički teoretičari, jer je čisto i jasno izrekao princip prave državničke metode, upozorio na osobite zakone, na kojima se osniva moderna politička vieština. Još danas imade zastupnika „osobitoga političkog i državnog morala". Ćudoredne norme za život pojedinca ne mogu vrijediti za život državni. Baumgarten[1] se primjerice oslanja na Treitschke-a, čije je mišljenje izrečeno ovim rečenicama: „Individuum se neka žrtvuje za višu zajednicu, čijim je članom; država je pak najviše u zajednici ljudi; zato k njoj ne može ni pristupiti dužnost samouništenja. Kršćanska dužnost žrtvovanja samog sebe ne postoji za državu, jer nad njom nema ništa u svjetskoj povijesti; dakle ona se ne može višemu žrtvovati". „I zato valja reći — jer je najviša i apsolutna ćudoredna zapovijed za državu njeno održanje — da medju svima političkim grijesima treba najprije zabaciti i najviše prezreti slaboću; ta je grijeh protiv svetoga duha politike. U privatnom se životu dade ispričati slaboća ćudi. U državi ne može o tom biti govora; ona je moć, i ako zauiječe tu svoju bit, ne možeš je dosta osuditi. . . . Veličina srca i zahvalnost nesumnjivo su i političke kreposti, ali samo onda, ako nijesu u opreci s glavnom svrhom politike: održanjem vlastite moći". Ali po tim teoretičarima nije stoga politika nemoralna. Scholz[2] n. pr. kaže: „Državnik ne oštećuje svoje savjesti time, što kao državnik drukčije radi, nego li bi radio kao privatan čovjek; on stvara samo dublje razumijevanje ćudorednoga korigirajući moralnog filozofa, koji u jednostranoj ograničenosti zamjenjuje principe individualnog morala s mjerilima ćudorednosti uopće". Prema tome ima dvostruki moral: individualni i državni. Ovaj drugi je zasnovan na instinktu moći, koji se ne smije disciplinirati nego samo favorizirati. Tko ima osjetljivu i razdražljivu savjest Hamletovu, taj se neka kani politike, jer ona traži svoje ideale u neposredno dohvatljivome bez obzira, da li se kose s idealima individualnog ćudoredja. — Darwin i Nietzsche

[1] Politik und Moral, Tübingen 1916., str. 115. i dalje.
[2] Baumgarten, ibidem, str. 146.

stalno su na barjacima teorije takova shvaćanja. — Ugnjetavanje slabijega po jačemu smatra se prirodnim zakonom, a prirodni zakoni ne idu pod moralnu ocjenu. Politika je pojam s onu stranu dobra i zla; u njoj ide sila pred pravom, jer to tako jest i inače ne može da bude.

Za nas nastaju dva pitanja: 1. Da li je takovo shvaćanje ispravno? 2. Zašto dosadašnja politika pokazuje takovo shvaćanje i takovu praksu, i ostaje li to oboje nužno i u budućnosti?

1. Da li je netom izloženo shvaćanje politike ispravno?

Nama je — držim — opravdanost i ispravnost takova shvaćanja odlučno poreći i to s dva razloga. — U prvom redu stoga, što mu je osnovom teza, da su individualni i državni moral dva ne samo različna, nego i oprečna područja ljudskog htijenja i djelovanja. Ta je teza neispravna, jer je psihologijski nemoguća. Ni u jednog čovjeka, dakle ni u političara nije duša podijeljena u pretince, od kojih bi se u svakom zbivalo nešto drugo, što sa zbivanjima u ostalim pretincima nije ni u kakvom snošaju. Nemoguće je, da netko kroz decenije u unutarnjoj i vanjskoj politici provodi nasilja, nepravednosti, podmićivanja i korumpiranja, pa da ipak ostane kao pojedinac plemenitim i duboko moralnim. Nemoguće je, da netko služeći se na dugo vrijeme lukavstvom i laži u političkom životu ne izgubi odredjenu intenzitetu plemenitijih čuvstava i u privatnom životu, te i u nj unese neki stupanj beskarakternosti. Zgodno mi je jedamput rekao jedan stariji političar: „Znate li, da ja već i siromahu dajem milostinju s nekim — rekao bih — proračunom?“ U ostalom ne samo političari od zvanja nego i ljudi, koji služe kao sredstvo za dohvatanje političkih ciljeva (činovništvo, izbornici), trpe često na unutarnjoj vrijednosti, ako budu in continuo dulje vrijeme povlačeni u takovu političku sferu. Koliko individualne moralne trulosti pokazuje često zemlja, u kojoj se na pr. diljem dvadeset godina provodila politika takova stila! Dva različna moralna mjerila, od kojih jedno vrijedi za politički, a drugo za privatni život, psihologijski su nesmisao. Korupcija politička radja i beskarakternošću privatnog života i obrnuto, ili drugim riječima: komu je stalo do moralnog napretka, taj mora tražiti i moralizovanje politike.

Političko shvaćanje, kojemu je moć ujedno silom i čudorednošću, neopravdano je u drugom redu stoga, što je zasnovano na krivoj supoziciji, da je država najveće dobro, te da nad njom vrednijih dobara nema: država je Moloh, Leviatan, koji proždire ili ima barem pravo proždrijeti sve energije svojih pripadnika, ona im se smije u

svako doba nametnuti kao najviša svrha, dok sama ne poznaje svrha nad održanjem svoje moći, koje joj je vrhovna ćudoredna norma. — Takova se supozicija ruši jednim jedinim pogledom u biće države, da je ona čedom potrebe mirna i sredjena života. A taj je život spontano svagda i svagdje vodio ljude k novim ciljevima trošenjem energije (u olakšanje životnih uvjeta i onda u podizanje nutarnje vrijednosti državnih članova. Država je po biću svome prema tome sredstvo za više svrhe, te joj se tim svrhama i podrediti. Ona je u protivuriječju sama sa sobom, kad zaboravlja na to svoje pozvanje, a unutarnje protivuriječje radja i kobnima vanjskim posljedicama. Le Bon[1] izriče tu misao obzirom na francuske prilike i Napoleona: „Istina je, da narodima donosi od dvaju državnika uvijek veću korist onaj, koji je plemenitiji i pošteniji. Ljudi, koji imadu povjerenja samo u energiju, koji vjeruju samo u genijalnost i karakter, neka si samo pogledaju Napoleona. Bez sumnje nije taj čovjek bio ni bez genijalnosti ni bez karaktera. Ali da je on s nešto manje voljne snage, genijalne fantazije i poduzetna duha imao nešto više one prezrene stvari, što je zovemo srcem i osjećajem dužnosti, ne bismo, li mi bili prvi narod svijeta?“ Interesantno je, da i Baumgarten koji inače branitelj osobitoga državnog morala na koncu svoje studije pobija misao, da bi država bila najvišim dobrom. Tako na pr, kaže[2]: „Valja nam se čuvati, da u svome dobro obrazloženom državnom čuvstvu ne idemo predaleko, te da narod i državu učinimo božanstvom, kojemu se konačno mora sve podrediti. To čine sada ponajviše oni, koji su do ovog rata najmanje učinili za državu i javni život“. „Najveće je dobro, za kojim treba da ide svatko, ispunjenje svoga vlastitog bića neprolaznim vrijednostima, preobradba vanjštine u nutarnji posjed, zbiljsko usvojenje njezino u karakternoj cijelosti s ličnim obilježjem“. Ako je to potonje najviša svrha života pojedinčeva, ne može ni država — kao skup pojedinaca — stajati nad tom svrhom, nego se njenom dohvaćanju ima i sama podrediti.

2. — Zašto dosadašnja politika pokazuje naprijed izloženo shvaćanje i praksu, i ostaje li to oboje nužno i u budućnosti?

Medju tumačenjima, što se na to odnose, ne bih iz rečenih razloga mogao prihvatiti Treitschkeovo, Baumgartenovo i Scholzovo, koja se sva slažu u tome, da je takovo shvaćanje osnovano na biću države, i da drukčije ne može ni biti — ni sada ni u buduće. Ispravnijim mi se čini mišljenje, da je politička praksa, kakovu

[1] Christensen, spom. djelo, str. 99.

[2] Spom. djelo, str. 173. i 174.

susrećemo u svoje doba, u pojedinim slučajevima za sada jedva drukčije moguća, ma da se dade i inako zamišljati, i da dosadanji način još ne označuje završnog stadija. Države naime, kako u sadašnjoj faktičnosti postoje, nijesu države kulture nego imadu još uvijek oznaka primitivnih država. Jer dok u unutrašnjosti svojoj štite i njeguju barem u glavnom pravo i pravdu, prema vani su još uvijek organizacije za napadanje i obranu od napadanja; dok se u unutarnjoj politici stoga smije nepravda samo pod krinkom pravde usuditi na svijetlo, u vanjskoj se i najdrskija nepravda smatra zaslugom. Na stupnju razvitka, na kojem se nalazimo, stoje si države sučelice neprekidno kao neprijatelji, makar se na čas i aliirale. Njihove diplomacije mogu se konvencionalno i pretjerano uvjeravati o medjusobnom prijateljstvu i simpatijama, one su same vječno na sukob oružjem spremne. To je dvojako biće države: spram unutra princip prava, spram van princip sile i moći.

Mi smo naprijed zastupali mišljenje, da je psihologijski besmisleno govoriti o državnom i privatnom moralu kao disparatnim područjima, a tokom čitave radnje dokazivali smo, da su ideje duha čovjekova — napose moralne — osobita sila, koja utječe na oblikovanje života. Obvezani smo stoga ovdje pokazati a) razlog, zašto si ćudoredje nijo moglo i u politici izvojštiti dominantno mjesto, i b) mogućnost, da budućnost nosi u svom krilu bolje dane moralnom utjecaju.

Odgovore na to pitanje valja nam — držim — potražiti u psihologiji masa i društvenoj pojavi, koju zovemo specijalizmom.

Pod masom razumijevamo psihologijski: skup ljudi, koji u isto vrijeme u svojoj unutarnjosti odživljavaju u glavnom jednake procese. Ljudi, koji vrve ulicom svaki za svojim poslom, ne čine psihologijski masu; ali čim bi u prvom spratu koje kuće pao hitac, te bi se stotina prolaznika ustavila u hodu okrenuvši glavu onamo, odakle se hitac čuo, u taj tren postaje ta stotina psihologijskom masom. „Medju psisologijskim oznakama mase ima takovih, koje su joj zajedničke s izoliranim individuumom, dok se druge dadu naći samo u skupnostima“.[1] Takova masa može operirati samo na osnovu takovih motiva i duševnih stanja, koja se nalaze ili barem u momentu mogu nalaziti u svih njezinih članova. „U kolektivnoj duši brišu se intelektualne sposobnosti, a time i individualitet pojedinčev. Heterogeno

[1] Le Bon, Psychologie der Massen (njem. prijevod Eislerov), Lpzg. 1912., str. 13.

se utapa u homogenom, te pretežu podsvijesne kvalitete". „Zaključci općenog interesa, koje stvara skupština vrsnih, ali po vrsti različnih ljudi, jedva se izdižu nad one, koje bi zaključila skupština duševnih slabića. Oni mogu pozajedničiti doista samo srednje, svakidanje kvalitete. Ludost — a ne duh — akumulira se u masama".[1] „Glavne su oznake individuuma, koji se nalazi u masi: nestanak svijesne osobnosti, prevladavanje nesvijesne osobnosti, orijentacija čuvstava i misli u pravcu sugestije i utjecaja, tendencija, da sugerirane ideje smjesta provede. Individuum nije više on sam, već je postao bezvoljnim automatom. Nadalje spušta se čovjek već samom pripadnošću organiziranoj masi nekoliko stepenica na ljestvici civilizacije. U samoći bio je možda obrazovan individuum, u masi je barbarom t. j. bićem nagona. Posjeduje spontanost, žestinu, divljaštvo, ali i entuziazam i heroizam primitivnih bića. Ovima se približuje još lakoćom, kojom na nj djeluju riječi i slike, koje bi za izoliranog pojedinca ostale bez utjecaja, te ga zavode na djela, koja su u protivurječju s njegovim interesima i najobičnijim navikama. U masi je individuum jednak zrnu pijeska u hrpi, što ga vjetar nesmetano vitla. Tako vidimo, gdje porotnici stvaraju osude, koje bi svaki porotnik kao pojedinac odbio, gdje parlamenti prihvaćaju zakone i odredbe, koje bi zabacio svaki član kao pojedinac". „Valja zaključiti, da je masa intelektualno uvijek manja od izoliranog čovjeka, a čuvstvima i po njima uvjetovanim djelima može biti sad gora sad bolja. Sve ovisi o vrsti sugestije, pod kojom stoji masa."[2] „Razumijemo li pod ćudorednošću obaziranje na odredjene socijalne konvencije i stalno potiskivanje egoističkih impulza, onda je jasno, da su mase suviše impulzivne i promjenljive, da bi mogle biti sposobne za ćudorednost."[3] Mase mogu doduše vršiti i visoko ćudoredno djelovanje, ako takovim krstimo vanjsko vladanje. „Ako su nesebičnost, odricanje, apsolutno predanje utopističkom idealu ćudoredne kreposti, onda se može reći, da mase posjeduju te kreposti često u tako velikoj mjeri, kako je rijetko dohvaćena i od najmudrijih filozofa. Ali nesumnjivo vrše one te kreposti nesvijesno. . ."[4] Christensen[5] kaže: „Dok etika, razvivši se iz socijabilnosti, malo po malo u većoj ili manjoj mjeri prožima pojedince, i dok pomoću države zakonom i pravom sili na minimum

[1] Ibidem str. 15.
[2] Ibidem, str. 17—18.
[3] Ibidem, str. 37.
[4] Ibidem, str. 39
[5] Spom. djelo, str. 62.

morala, što ga traži odredjeno kulturno stanje nekog vremena, takove pojedince, čije je etičko razumijevanje slabije, ostaje masa još dugo na primitivnijem stupnju, i ako ima zametaka za daljnji razvitak morala masa u socijabilnim nagonima. Politika — kao praktični odraz morala masa — zaostala je za etikom. Politika i etika se ne isključuju, nego se tako samo čini, jer je individualni moral za mnogo stoljeća pretekao moral masa".

K tome valja uzeti u račun t. z. specijalizam. U naše je vrijeme možda više nego ikada prije zaposlen gotovo svaki pojedinac samo na jednoj točci velikih linija svega ljudskog djelovanja. Djelujući iz dana u dan, iz godine u godinu neprekidno samo na toj jednoj točci gubi pomalo interes za ukupnost ljudskog nastojanja, unutrašnjost mu se — akomodirana specijalnim uvjetima njegova zvanja — rekao bih: mehanizira, i on bude — kako je Nietzsche negdje rekao — u svima glavnim stvarima malen, a u svima sporednim velik. Tako se u trgovcu razvio trgovac na račun čovjeka, u činovniku činovnik, u liječniku liječnik, ili bolje: trgovac je još samo trgovac, činovnik još samo činovnik, liječnik samo liječnik. Skup takovih pojedinaca može činiti samo intelektualno i moralno nisku masu.

A što su države? One su u momentima, koji su svima pojedincima zajednički, ogromne mase, sastavljene od prerazličnih individuuma, od kojih je svaki kao stručnjak možda nešto, ali ono, što je moralno i intelektualno u svih jednako, vrlo je malo, da ne reknem: ništa. I ako je danas politika koje države nemoralna, a država je dosta jaka, da oružjem odbije svaku kaznu, koja bi izvana dolazila, gdje je forum, koji bi je mogao prisiliti na respektovanje moralnih norma? Jedini sudac bile bi odgovornim političarima široke mase vlastitog naroda, ali taj je sudac još nedorasao, nesposoban, da osudu nedvoumno izreče, i da je provede. U politici dakle — poglavito vanjskoj — moguće je još danas provoditi principe čistog egoizma na račun najsvetijih ideala.

Imamo li pravo da računamo u tom pogledu na bolju budućnost? Držim, da imamo. Državnici moraju biti odgovorni narodu, širokim slojevima; prilike traže demokratizaciju države. Taj proces demokratiziranja već je u punom toku, i nemoguće je zaustaviti ga. Sudija političkih djela biva sve većim i jačim. Ali kolikogod je to opravdano i — kako smo vidjeli — nužno, mislim, da je još nužnije, da sudija, kad posve doraste bude i sposoban za funkciju, koja ga čeka. I u tom pravcu čini se premalo. Asocijacije raznih masa bivaju neprekidno većima, i jednog dana bit će one klasom na dr-

žavnom kormilu u kojoj mu drago formi. Dužnost je svakoga, koji to vidi, da učini sve, što mu je moguće, za uzgoj mase t. j. pojedinaca, koji masu sačinjavaju. Ideje uma — medju njima i ideje moralne — probit će si nesumnjivo jedamputa put i u politiku, ali taj rezultat dade se doseći i bez društvenih katastrofa, koje će uzrokovati mase, dodju li nezrele do stolca suverenog sudije. Eto neizmjerne socijalne i historijske odgovornosti škole i štampe.

U ostalom zameci bolje budućnosti vide se već i danas.

Putovanje zemljama stranih država, upoznavanje njihovih ljudi i kultura, širenje duševnog horizonta uopće djelovalo je već do danas toliko, da pripadnika druge države, makar naša bila s njom i u napetosti, smatramo sebi jednakim čovjekom, a često i prijateljem. I nijesu ljudi uvijek istog nazora sa službenim državnim moralom. Koliko se puta to pokazalo u pojedinim doživljajima ovog rata! „Javno mnijenje" i državni moral nijesu istovetne stvari. „Državni je moral mumificirani pramoral, koji se drži uzvišenim nad svakim razvojem, te je faktor tromosti u povijesti masa. Javno je mnijenje energija, i u tom je znamenovanje njegovo; . . . primajući uvijek nove elemente iz individualnog morala spaja pojedinca s masom. Dok državni moral ostaje kroz tisućljeća gotovo isti, današnje je javno mnijenje od onoga pred stotinu godina vrlo različno. I polako, vanredno polako djeluje javno mnijenje na medjunarodni moral, tako da ovaj biva . . . manje barbarski."[1]

Takove psihičke dispozicije rodile su i pacifističkim mislima i medjunarodnim pravom. Istina je, da je svjetski rat dokazao, da je to potonje kadikad samo komad papira, za koji u krajnjoj nuždi nitko ne pita, ali je taj rat i to dokazao, da mu se mora odati barem neko poštovanje. Već to, da se svaka povreda toga prava sakriva i u drugom ruhu prikazuje, dokazom je njegove vrijednosti. A mi smo doživjeli i to, da se jedan državnik (njem. državni kancelar 4. kolovoza 1914.) u tom ratu osjećao moralno obvezanim ne samo povredu medjunarodnog prava (Belgija) požaliti, nego i u ime države obećati naknadu nanesene štete. Njemačke su neke novine (i Baumgarten!) napale taj čin, jer da je politički nespretan i grijeh s državnog gledišta („nije u duhu Bismarckovu"), dok je to za nas dokazom napretka političkog morala. — A četrnaest točaka Wilsonovih? Makar ih i ne ugledali za sada u praksi provedenima, nego samo kao problem, postulat?

[1] Christensen, spom. dijelo, str. 101.

V.

Nazori nekojih mislilaca.

a) Rousseau; b) Kant, Fichte, Hegel, Schiller; c) Schoppenhauer, Hartmann; d) Nietzsche.

Prije nego li zaključimo, bit će dobro, da se osvrnemo na mišljenje nekolicine filozofa. — Dva su tome razloga. U jednu ruku namjerit ćemo se u njihovim sistemima na momente, na koje se prije konačnog zaključka valja obazrijeti, a u drugu ruku čovjek je nekako mirniji, kad si je rezultat rada ogledao i omjerio i s drugih gledišta, a ne samo s vlastitoga.

Mi ćemo se ukratko osvrnuti samo toliko na nekoje sisteme koliko se oni očituju kao životni nazori, te je u njima rješavano i pitanje napretka.

Osobito je instruktivan za nas Rousseau, jer nas ispitivanje njegovih nazora sili, da svojima dosadanjim izvodima dodamo neke nove misli. — I Rousseau-u je osobitost duševnosti izvan svake sumnje. „Što više reflektiram o mišljenju i prirodi čovjekova duha, to više nalazim, da je sud materijalista jednak sudu onih, koji su bez sluha. Ti su doista gluhi spram unutarnjeg glasa, koji priziva tonom, što se ne može neshvatiti. Nijedna mašina ne misli, lik i gibanje ne izvode nigdje razmatranja. Ima nešto u tebi, što hoće da prekine veze, koje ga sputavaju. Prostor nije tvoja mjera, svemirska zgrada nije za te dosta velika; tvoji osjeti, tvoje zahtijevanje, tvoj nemir, pače tvoj ponos imaju drugi osnov nego tijelo, u kojem se ćutiš zatvorenim."[1] Duh čovjekov, kako izlazi iz ruku stvoriteljevih, u potpunom je skladu s tijelom, te ni na jednome nema zla. Čovjek je od prirode toliko savršen i potpun, koliko mu je za život nužno.

[1] Emil oder über die Erziehung, 4. knj. (njem. Krönerovo izd. Lpzg.) 2. sv., str. 20.

I ako zla ima, tomu je kriv samo rad čovjekov, koji se nije osvrtao na glas prirode. „Sve je dobro, ako izlazi iz ruku začetnika stvari; sve se izradja samo u rukama čovjekovim.“[1] Tako je napose i u moralnom životu. Savjest nije ovisna o umu, već je bez njegova djelovanja gotov dar prirode u nama. „Držim dakle mogućim, dragi prijatelju, neposredni princip savjesti izvesti iz naše prirode, da ga ne činim ovisnim o umu. ... Ili bolje: budimo samo jednostavniji i manje tašti, ograničimo se na svoja isprvična čuvstva, što ih u sebi nalazimo, jer su to uvijek ona, na koja nas razmišljanje, ako ne zaluta, iznova dovodi ... Mi smo lišeni zadaće, da posvetimo život studiju morala, jer s manje muke imamo sigurna provodiča u bezmjernom labirintu ljudskih mnijenja. ... Pa ako taj govori srcima sviju, zašto ga tako rijetki slušaju? Zato, jer govori u jeziku prirode, a sve se upelo, da nas nauči taj jezik zaboravljati. Savjest je plašljiva, ljubi mir i samoću: svijet i njegova buka plaše je; predsude, iz kojih se je nastoji istumačiti, najokrutniji su joj neprijatelji, pred njima se skriva i šuti; njihov bučni glas ugušuje njezin, te se ovoga prečuje. ... Napokon se umara, ne opominje nas više, ne odgovara više.“[2] Zato je Rousseau-ova deviza: čista i neiskrivljena priroda. Sav život čovjekov neka se osnuje na jednostavnom, prirodnom čuvstvu, i u svom najvišem vrhuncu neka još uvijek ostane „prirodan“. — Iz tih osnova izlaze dvije konsekvencije za praktičan život, od kojih je svakoj Rousseau posvetio posebno djelo: 1. Uzgoj pojedinčev treba da ide putem, koji mu označuje njegova priroda („Emil“). 2. U državi neka svaki pojedinac očituje svoju volju, te je samo takova država prirodno opravdana, u kojoj svi imadu jednaka prava, t. j. najšire mase neka su izvorom i sudištem svega državnog djelovanja („Contrat social“). Trajna vrijednost misli, sadržanih u tim postulatima, sačuvat će ime Rousseau-ovo medju odličnima u uspomeni potomstva. Ali povijest, život i nauka pokazaše, da se te misli ne smiju primiti naprosto, bez ograničenja. Istina je, da kultura (misli se: vanjska) nema vrijednosti za život, dok ostaje vanjskom. Ona je krivi idol. Ali ta kultura može postati i unutarnjom, živom u čovjeku, te u svezi s prirodnim darovima stvoriti kulturnu osobnost, čija je vrijednost neisporedivo veća od Rousseau-ove prirodne osobnosti. Da se to zbude, valja čovjeku raditi, mnogo raditi [i to u prvom redu na izgradnji sebe samoga.

[1] Ibidem, početak 1. knjige.
[2] Ibidem, 4. knjiga, str. 30.

„Pred krepost postavili su bogovi — znoj“. Veličina života nije u idilskom plandovanju, nego u neprekidnom t r o š e n j u e n e r g i j e — r a d u. Taj energetički momenat, koji je nuždan životu i prije svega moralnosti, premalo je ili nikako u Rousseau-a naglašen. Našemu pak naziranju nije kultura zaprekom moralu, nego uvjetom mogućnosti višega i jačeg morala. Sve, što izlazi iz ruku stvoriteljevih, mogli bismo reći, nosi u sebi mogućnost, da bude dobro; hoće li pak biti dobrim ili zlim, to ovisi o radu čovjekovu. Vrijedna osobnost nije početak nego konac, nije prirodni dar nego kulturni ideal. Odatle je jasno, da ni Rousseau-ovu misao o suverenosti naroda u državi ne možemo prihvatiti pod svaku cijenu. U razlaganju o politici izjavili smo se i mi za demokratizovanje države, ali držimo postulatom socijalne etike, da svaki onaj, koji to traži, nastoji sam oko odgoja širokih masa narodnih, i da na to nagoni druge, jer kako francuska revolucija nije ostvarila romantičku idilu Rousseau-ovu nego rat sviju proti svima, tako će se događjati svagdje, gdje nezrela masa ima da sudi o dobrima, koja su živa izvan nje, a ne u njoj.

Dok je tako Rousseau jednostrano naglasio znatnost prirode čovjekove, prenio je K a n t odlučno težište života na stranu uma. On ide pače tako daleko, da kod oblikovanja ćudoredja odbija svaki utjecaj prirode i iskustva. „Čisti, o sebi praktični um stvara ovdje sam zakone. Volja se zamišlja odredjenom neovisno o empiričkim uvjetima, prema tome kao čista volja, po samom obliku zakona . . . Valja ipak . . . dobro pamtiti: da taj zakon nije nikakav empirički, nego jedini fakat čistog uma, koji se time najavljuje kao od iskona zakonodavan (sic volo, sic jubeo)“.[1] „Čisti um je sam za se praktičan, i daje čovjeku općenit zakon, što ga zovemo ćudorednim zakonom“.[2] Taj zakon odredjen je samo formalno, a glasi: „Radi tako, da maksima tvoje volje može u svako doba vrijediti kao princip općeg odredjivanja zakona.“[3] Taj zakon je kategorički imperativ, jer je bezuvjetan. On je izražajem i dokazom autonomije uma i volje. Svaki se eudemonizam iz moralnosti isključuje. „Princip blagote može doduše roditi maksime, ali nikada takove, koje bi bile sposobne za zakone volje, ni onda, kad bismo si opću blagotu učinili objektom“.[4]

[1] Kritik der praktischen Vernunft, I. Teil. I. Buch. I. Hauptst. §. 7., Anmerkung, (Reclamovo izd. str. 36.—37.).

[2] Ibidem, Folgerung (Reclam, str. 37.).

[3] Ibidem (Reclam, str. 36.).

[4] Ibidem, § 8. Anmerkung 2. (Reclam, str. 43.).

Prema tome su i motivi djelovanja. „Bitno je kod svake ćudoredne kreposti, da moralni zakon neposredno odredjuje volju.“ Ako za odredjenje volje treba osim moralnog zakona još samo jedno jedino čuvstvo. djelovanje je — makar ono bilo i prema zakonu — samo legalno a ne moralno. „Bitno je kod svakog odredjivanja volje po ćudorednom zakonu: da ona kao slobodna volja bude samo po zakonu odredjena, dakle bez sudjelovanja sjetilnih poticaja, pače uz odbijanje svih takovih, i otkidanjem svih nagnuća. koliko bi se protivila ovom zakonu.“[1] Umnost je stoga visoko nad čitavom osjetnošću. te čovjek kao umno biće imade osobito dostojanstvo, koje je rijetko gdje tako izrečeno kao u Kanta. „Moralni je zakon svet (nepovrediv). Čovjek je doduše dosta nesvet. ali čovještvo u njegovoj osobi mora mu biti sveto. U čitavome stvorenom svijetu možeš sve. što hoćeš. i koliko nad tim imaš vlasti. upotrijetiti kao sredstvo; samo čovjek i s njime svako umno stvorenje svrhom je o sebi.“[2] „Ima nešto veoma uzvišeno u ljudskoj prirodi, da je čisti umni zakon neposredno odredjuje na djelovanje.“[3] — Tako čovjek u sebi krije dvojaku prirodu: osjetnu i umnu. te je prava čovječnost u potonjoj. Odatle izlaze i Kantovi nazori o odredjenju čovjekovu i napretku. Nemoguće je pak realizirati ideje uma u pojedinačnom životu nego životu čovjeka kao vrste. „Kod svih ostalih životinja, koje su same sebi prepuštene. postizava svaki individuum svoje potpuno odredjenje. kod čovjeka u svakom slučaju samo vrsta: tako te se ljudski rod može k svome odredjenju uzdići samo napredovanjem u nizu nepregledno mnogih generacija: ali cilj mu i tu još uvijek ostaje u prospektu, i tendencija k toj konačnoj svrsi biva češće zaustavljana. ma da nikada ne može posve udariti pravcem unatrag.“[4] „Čovjek je umom odredjen. da bude u društvu ljudi i da se u njem umjetnošću i znanošću kultivira. civilizira i moralizira: i ma kako bila velika njegova životinjska težnja. da se pasivno prepusti udobnostima i udobnom životu, što on blagotom zove. valja da se aktivno. u borbi sa zaprekama, koje mu dolaze iz surovosti vlastite prirode. učini dostojnim čovječanstva.“ Moralni osnovi u nama odaju prirodjeni poziv uma. da si „ljudski rod ne zamišljamo zlim, nego vrstom umnih bića. koja pokazuje težnju za višim napredujući uz zapreke nepre-

[1] Ibidem. I. Teil. 1. B., 3. Hptst. (Recl. str. 87. i 88.).
[2] Ibidem. I. T., 2. B., 3. Hptst. (Recl. str. 106).
[3] Ibidem, I. T., 2. B. 1. Hptst (Recl. str. 141.).
[4] Antropologie in pragmatischer Hinsicht, Lpzg. Vorländerovo izd. od 1912. str. 278. i 279.

kidno od zla k dobru: i pri tom je njeno htijenje u cijelosti dobro, ali je izvršivanje (Vollbringen) po tome teškim, što se postignuće svrhe ne može očekivati od slobodne udružbe pojedinaca, nego samo od sve to čvršće organizacije gradjana zemaljskih u i spram vrste kao sistema, koji je kozmopolitski vezan."[1] „Osnutak je moralnog puka božjeg dakle djelo, čija se izvedba ne može očekivati od čovjeka nego samo od Boga. Stoga ipak nije čovjeku dopušteno, da obzirom na taj posao bude besposlen, i da pušta u poslu samu providnost, kao da se svaki smije brinuti samo za svoje privatne moralne prilike, a ukupnost prilika ljudskoga roda (što se moralnog odredjenja tiče) prepustiti višoj mudrosti. Što više, čovjeku se valja vladati, kao da sve o njemu ovisi, i samo uz taj uvjet smije se nadati, da će viša mudrost njegov dobro mišljen trud okruniti savršenošću."[2] Tako je Kant obzirom na napredak ljudstva optimista. Takovim je doista na osnovu svojih dubokih pogleda u snagu unutarnjosti čovjekove i morao biti. I to će ostati vječna zasluga Kantova, da je tako odlučno istaknuo znamenovanje uma po vrijednost života. Ali u njegovu naziranju ima elemenata, kojih ne možemo prihvatiti. U našem je pitanju takovim poglavito njegovo slabo ili nikakovo cijenjenje prirode za djelovanje uma. Umnost ostaje po Kantu samo dotle pravom umnošću i neko moralno djelo samo dotle moralnim, dok nije zašlo u vezu s prirodnim elementima: nagnućem, nagonom i t. d. Takovo je mišljenje neispravno, jer zaboravlja na bogatstvo motiva i poticaja, koji potječu iz prirode, i koji kao sredstva za ciljeve uma čine bazu djelovanja. Takovo je mišljenje i nepsihologijsko, jer je iskustvena činjenica, da je umnost bez faktičnosti sterilna. Ne da se razumjeti, zašto bi dostojanstvo uma u doticaju s prirodnima silama palo, nego je pače veličina uma to veća, što mu je više uspjelo podvrći si te sile za ostvarenje svojih ideja. Što više, razvitak je uma i uvjetovan borbom s prirodnim elementima. Umnost nije samo dar nego i stečevina. Tako se dade i napredak sigurnije i realnije odrediti. Napredovati znači ideje uma učiniti dominantnima, a prirodne energije ne izolirati od utjecaja, nego ih posvetiti kao sredstva za svrhe duha. To je vrhovna norma i uvjet napretka govorili mi o pojedincu ili o ljudskom rodu kao cjelini. Apsolutno dijeljenje uma od faktičnosti rodilo je i teorijom apsolutno indeter-

[1] Ibidem, str. 290.

[2] Die Religion innerhalb d. Grenzen d. blossen Vernunft. 3. Stück I. Abt. (Reclam, str. 105.).

minirane volje, koja uvjetuje prije bojazan nego garanciju obzirom na moralni napredak.

Fichte je nastavljač Kantov, te je po njemu pripravljeni idealizam završio 1. odstranjenjem stvari o sebi: i ćut se stvara iz nutrinje, a ne prima iz vana, te je rezultatom samoograničenja od „ja“: 2. po tome, da je Kantovoj filozofiji dao oblik zaokružena sistema. Kant je nužna djelovanja inteligencije — zorove i pojmove — samo uglavio kao faktične, a nije ih deducirao iz jednoga vrhovnog principa. Djelovanja zrenja i mišljenja, koja se dualistički raspadaju, isto tako spoznavanja i htijenja, svode se u Fichtea na pračin (Urtat) od „ja“. Čitava se filozofija izgradjuje na općima, nužnim činjenicama samosvijesti (Selbstbewusstsein). „Ja“ i „ne — ja“ fundamentalne su opreke samosvijesti, koja se osniva na njihovu neprekidnom izmjeničnom djelovanju. Bude li subjekt odredjen objektom, to je kauzalitet razloga, i „ja“ se vlada teoretski, a bude li objekt odredjen subjektom, to je kauzalitet čina, i „ja“ se vlada praktički. Sva praktička teoretska djelovanja duha čine neprekidan niz radnja, od kojih je najviše djelovanje volje. Razvoju je završetak ćudoredni svijet, a ovom je ideal ćudoredna slobodna volja. Etika Fichteova naziva se stoga obično etikom „slobodne osobnosti“. Ona počiva u cijelosti na Kantovim osnovima, te je Fichteova samostalnost ovdje manja nego u teoretskoj filozofiji. Jedno je svakako ovdje mnogo jače naglašeno nego u Kanta, a to je rad subjektov za dohvatanje onog cilja. I što je u Rousseau-a bilo gotovo pušteno s vida, ovdje stoji u središtu zahtjeva. „Umno je biće, promatrano kao takovo, apsolutno, samostalno, nužno razlogom samoga sebe. Isprvično je t. j. bez našeg sudjelovanja nužno ništa: što ima da bude, time se mora samo učiniti, svojim vlastitim radom. — Ta se rečenica ne dokazuje, i nema dokaza za nju. Nužno pripisujemo svakome umnom biću, da se tako nadje i shvati. . . . Umno biće valja da samo izvede sve, što će ikada doista biti“.[1] Dva su nagona, koji konstituiraju biće čovjekovo, i koji su s transcendentalnog gledišta dakako jedan te isti pranagon. „Ja sam naime subjekt-objekt, i u identitetu nedjelivosti obaju stoji moj istiniti bitak. Promatram li se kao objekt, potpuno odredjen po zakonima sjetilnog zora i diskurzivnog mišljenja, onda postaje to, što je u istinu moj jedini nagon, za mene prirodnim nagonom, jer sam sâm s toga gledišta priroda. Promatram li se kao

[1] Fichte. Das System der Sittenlehre. I. Hauptst., Lpzg. (Medicusovo izd.) 1908., str. 56.

subjekt, onda biva čistim nagonom duha ili zakonom samostalnosti. Samo u izmjeničnom djelovanju tih obaju nagona, koje je zapravo izmjenično djelovanje jednoga te istog nagona spram samoga sebe, stoje svi fenomeni od „ja". . . . Granica izmedju obaju je refleksija".[1] Čisti nagon duha je viši, a prirodni niži. „Rezultat je ujedinjenja obaju objektivno djelovanje, čijom je konačnom svrhom apsolutna neovisnost o prirodi: — neizmjerno daleka svrha, koja se nikada ne da posve dohvatiti; stoga može biti naša zadaća samo u tome, da pokažemo, kako se raditi mora, da se toj konačnoj svrsi približujemo".[2] Niži nagon ide za užitkom, a viši „samo na održanje moga dostojanstva, koje je u apsolutnoj samostalnosti i zadovoljnosti sebe sa samim sobom".[3] Mi smo inteligencije, da možemo biti voljom. Nama valja djelovati. Zato se i Fichteovo apsolutno „ja" cijepa u mnoge empiričke „ja", jer samo individuumi mogu biti svijesna bića, koja djeluju. Odatle se dade razumjeti i Fichteov optimizam obzirom na budućnost. „Sadašnje stanje ljudstva ne mogu si nikako zamišljati takovim, kod kojega bi moglo ostati, kao njegovo čitavo i konačno odredjenje. Onda bi bilo sve san i obmana; ne bi se isplatilo, da je čovjek živio, da je sudjelovao kod te igre, koja se samo opetuje, a nema cilja i ne znači ništa. Samo koliko smijem to stanje smatrati kao sredstvo za bolje, kao prelaznu točku k nečemu višem, potpunijem, dobiva ono vrijednost u mojim očima".[4] „Ona divlja plemena ne mogu za uvijek ostati nužno divljima: ne može se roditi nijedno pleme sa svim darovima za potpuno čovještvo s odredjenjem, da te darove nikad ne razvije, i da ne bude nikad više od onoga, čemu je dovoljna priroda umjetnije sazdane životinje. Oni su divljaci odredjeni, da budu ocevima snažnih, obrazovanih i dostojnih generacija".[5] U budućnosti vidi Fichte osnutak država na osnovima uma, u kojima će biti moguće ostvarivati vrijedne osobnosti. Razumnost i sloboda državljana cilj je razvoja. Današnje države nose formu nužde (Notstaaten), te se osnivaju na nasilju. Idealno stanje bit će onda, kad svaki bude nosio zakon u sebi, te je i svaka vlada suvišna. — Jednu bih Fichteovu misao još rado spomenuo, a to je nacijonalistička ideja. U njega je misao narodnosti prvi put filozofijski potpuno jasno ocijenjena, i istaknuta njena vrijednost po moralni život pojedinca.

[1] Ibidem. 2. Hptst. § 8., spom. izd. str. 136.—137
[2] Ibidem.
[3] Ibidem. 2. Hptst. § 10., spom. izd. str. 148.
[4] Die Bestimmung des Menschen, 3. Buch. Reclam. izd. str. 104.
[5] Ibidem, str. 109.

Filozofijsko obrazloženje te vrijednosti glasi u Fichteovu jeziku od prilike ovako: Čovjek ne može ništa istinito ljubiti, što nije kao vječno zahvatio i usadio u vječnost svojih osjećaja; zemaljski bi život i djelovanje ostali bez prave ljubavi i snage, kad ne bi bilo sveza, koje mu obećavaju trajnost toga njegova čina. Takovu svezu nalazi čovjek samo u svom narodu, „osobitu prirodu duha ljudske okoline iz koje je sam potekao sa svim svojim mišljenjem i djelovanjem i svojom vjerom u vječnost, narod, iz kojega i izlazi, u kojem je bio obrazovan, i u kojem je izrastao za ono, što sada jest".[1] U propovijedanju rada unutar toga kruga narodnog najljepše se očituje Fichteova filozofija čina i djela: ne u eremitizmu i samotovanju, ne samo u uzvišenim mislima i spekulacijama, nego u radu u društvu i za društvo vrši čovjek svoju dužnost, te u istinu ispunjava svoje odredjenje.

Dok se u Fichtea mišljenje očituje kao činjenica i djelovanje moralne vrsti, dobiva u Hegela oblik logičko-dijalektičkog procesa, koji u sebe povlači sav rad svjetske povijesti, i postizava svoj vrhunac u mišljenju mišljenja. Svijet je ostvareni um, svaka je stvar pojava jedne misli, a zbivanje je gibanje, razvoj ideje. Apsolutno ili subjekt svjetskog procesa odredjuje se prema tome kao logička ideja, koja eksistira najprije „o sebi" kao ukupnost apstraktnih zakona i vječnih istina, onda „izvan sebe" u oblicima prostornosti i vremenosti, nadalje „o sebi i za sebe" postaje si sama sebe svijesnom u ljudskoj duši, iza toga dobiva u formama društva novu i višu objektivaciju, i napokon u oblicima najviših tvorevina duha — umjetnosti, religije i filozofije — postizava potpuniju apsolutnost, nego li ju je imala na početku procesa. Filozofija je najviši stupanj razvoja svijeta, a umjetnost i religija su filozofija u nastojanju. Sadržaj je potonjemu tromu isti: apsolutni t. j. sa sobom izmireni duh. — Hegel uči s Heraklitom, da se ni za što ne može kazati, da jest, nego da biva; borba je mati svima stvarima. Ni apsolutno ni pojedinačno nijesu supstance, nego je sve u toku zbivanja i razvoja. Prolaženje kroz protivurječja i jednostranosti je zakon razvoja, bez opreke nema napretka. Borba razvija sile, sve se mora protisnuti kroz zapreku i opreku.[2] Teza, antiteza i sinteza jesu imena za pozi-

[1] Isp. Eucken. Die Lebensanschauungen d. grossen Denker, 9. izd., Lpzg. 1911., str. 457.

[2] Isp. Falckenberg. Hilfsbuch zur Geschichte d. Philosophie. Lpzg. 1907, str. 45.—46.

ciju pojma, njegovu opreku i spoj obojega. To je imanentni trihotomski princip razvoja. — Za nas je uz taj pogled na opće linije sistema znatna Hegelova sociologija, ili kako bi on sam rekao: nauka o objektivnom duhu. Ovamo spadaju sve institucije ljudske zajednice i svi procesi individualnog i općeg razvitka, kojima je sadržajem očitovanje uma u zazbiljnom životu ljudskog roda. Tri su stupnja objektivacije: pravo, moralitet i ćudorednost. U pravu stvara si volja (a ta je um, koliko je volja) vanjsku zazbiljnost, u moralitetu vraća se sloboda u unutrašnjost subjektovu, a ćudorednost je sveza i istinitost prava s moralitetom. U moralitetu je dobrota još samo dužnošću, a ne zazbiljnošću. U jednu ruku ne može djelo zadovoljavati dužnosti, u drugu nije savjest sama još dovoljna za orijentaciju u dobru i zlu, a iz formalnog sklada pojma dužnosti sa samim sobom ne dadu se izvesti pojedine dužnesti. Tek u ćudorednosti (možda da Sittlichkeit ovdje prevedemo: društveni moralitet) vežu se unutarnji i vanjski bitak slobode u jednotu dobra i volje. Na mjestu od „ja“ stoji sad „mi“. Tu je tek moći nedvoumno (u porodici, gradjanskom društvu, državi) spoznati, koje dužnosti valja pojedincu vršiti. Dobro postizava svoj realitet. U prirodnoj zajednici familije vezani su članovi pijetetom, svakome je najsvetije: čast cjeline. U gradjanskom društvu sceptar je u ruci sebeljublja, svaki se brine za se i za svoje, ali time promiče bez svoga znanja i htijenja opće dobro. Svaki traži svoju korist i koristi time drugima. Dioba posla uvjetuje diobu društva na staleže. Završni član toga niza je država, potpuno realiziranje slobode. Nastanak umne države je povijest. Uvijek je samo jedan narod nosiocem gibanja, a svaki ima svoj osobiti put. Ali svaki je na tom prvom mjestu samo dotle, dok nije ispunio svoju zadaću, te predaje vodstvo drugome. A sav rad pojedinih naroda i vremena služi samo jednoj jedinoj ideji: razvitku duha do svijesti slobode. — Opći je duh, zamišljan u svojoj cijelosti i jednoti, apsolutni duh i razvija se u tri oblika: kao zor u umjetnosti, kao predodžba u religiji i kao pojam u filozofiji. Objektivan sadržaj i subjektivan doživljaj postaju ovdje jednim: duh se umiruje u sebi. — Hegel je evolucionista i optimistički panlogista. Općeniti duh je garancijom napredovanja ljudskog roda. „Hegel polazi s gledišta, da u razvitku ljudskog duha nalazi sam apsolutni duh svoj najviši razvitak. U njegovoj filozofiji povijesti, filozofiji religije i povijesti filozofije ne samo da ljudski duh neprekidno nosi ime „svjetskog duha“, nego biva takovim doista i smatran. U tome samom stoji lijepa harmonija sistema, da nužni oblici razvoja ljudskog duha vrijede i

za svemir. Hegelov apsolutni duh je u istinu ljudski duh".[1] — Valja nam priznati, da ni u kojem sistemu nijesu snaga i moć duha i mišljenja doživjele takovu — skoro bih rekao — apoteozu kao u Hegela, i da je baš s toga gledišta bilo moguće Hegelu stvoriti trajno vrijednih poticaja za ispitivanje povijesti i zbivanja uopće. I mi bismo se mogli složiti s njime u misli, da život ljudski dolazi sve više pod sceptar uma i duha. Ali kakogod to priznajemo, valja nam istaknuti, da se način Hegelova shvaćanja kosi s jednom osnovnom misli našeg naziranja. Mi smo već u drugom dijelu radnje naglasili, da je znatnost duha po razvoj i napredak baš u tome, što njegove ideje uključuju u sebi sliku budućnosti, te tako budućnost postaje — rekao bih — komponentom djelovanja i razvoja. To je baza našeg optimizma. U Hegela ne može o tom biti govora. „Panlogizam je nužno realističan, kolikogod je idealističan. Što više, on je i u etičkom pogledu realističan: jer ako je svijet svagda ono, što je logički morao postati, onda um može samo shvatiti, što jest, te svagda dolazi prekasno, da uči svijet, kakav treba da bude. Hegelov idealizam zapravo ne pozna ideala".[2] I filozofijsko razmatranje nije nikad na početku nego uvijek na završetku svoje povijesne epohe. Hegel sam kaže: „Kao misao svijeta dolazi filozofija u vrijeme, kad zazbiljnost svoj proces oblikovanja završuje . . . Sova Minervina počinje svoj lijet istom s nastalim sutonom."

Schiller je neposredni nastavljač Kantov. Ali ako se on sam često i zove Kantovcem, umjetničko ga je njegovo osjećanje ubrzo dovelo na ponešto drukčije putove. Potreba sklada i harmonije zahvatila je i nazor o životu, te mu nije dopuštala da ostane kod dualistički prekinute veze izmedju uma i prirode u moralnom svijetu. „U Kantovoj moralnoj filozofiji predaje i iznosi se ideja dužnosti takovom tvrdoćom, koja rasplašuje sve gracije, te bi mogla slab razum dovesti u kušnju, da moralnu savršenost traži putem mračne i samostanske asketike".[3] Kantovo zabacivanje nagnuća kao moralnog poticaja ne može Schiller prihvatiti. Blizu citiranog mjesta stoje i ovo misli: „Kakogod su si djelovanja iz nagnuća i djelovanja iz dužnosti u objektivnom smislu nekako oprečna, to u subjektivnom smislu ipak nije tako, i čovjek ne samo da smije nego i treba da

[1] Windelband. Die Geschichte d. neueren Philosophie, 4. izd., Lpzg. 1907., 2. sv., str. 346.

[2] Dr. Bazala. Povijest filozofije. 3. sv., Zagreb 1912., str. 103.

[3] Ueber Anmut u. Würde (Schillers philosophische Schriften u. Gedichte, Kühnemann, 2. izd., str. 130—131.).

dovede u svezu veselje i dužnost; njegovoj čistoj prirodi duha nije osjetna pridružena zato, da je kao teret odbaci ili istrijebi kao oporu ljusku, nego da je duboko ujedini sa svojim višim „ja“. Priroda ga je već po tom, što ga je učinila umno-osjetnim bićem t. j. čovjekom, obvezala, da ne rastavlja, što je ona svezala, da i u najčišćem očitovanju svoga božanskog dijela ne napušta osjetnoga, da ne osniva triumf jednome na tlačenju drugoga. Čudorednost njegova mišljenja zajamčena je tek onda, kad istječe iz čitavoga njegova čovještva, kao jedinstven učinak obaju principa, jer dok duh mora primijeniti silu, ima još i prirodni nagon moć opiranja. Svaljeni neprijatelj može opet ustati, ali izmireni je doista prevladan“. Um i osjetnost valja da su stoga u harmoničnome izmjeničnom djelovanju. Kako u ljepoti jedinoj dolazi oboje do podpunog sklada, to je Schiller oduševljen propovjednik estetskog uzgoja ljudi, kojem je idealom, „lijepa duša“, koja je ujedno i dobra. „Lijepa je duša dakle, gdje su u harmoniji osjetnost i um, dužnost i nagnuće, a gracija joj je izražajem u pojavnosti“[1]. Schiller vjeruje u napredak ljudstva, i ako jasno vidi užase faktičnosti. U nedohvatnoj daljini ciljem je zajednica ljudi, gradjena na estetskim osnovama. Dok u dinamičkoj pravnoj državi vlada sila, u etičkoj majestetičnost čudorednog zakona, u estetskoj je potpuna sloboda harmonijski sredjenih osobnosti. „Ovdje ne smije zalaziti u opreku ni cjelina s pojedincem ni pojedinac s cjelinom. Ne smije jedan biti moćan stoga, što drugi popušta: tu smije biti samo pobjeditelja, a nikakovih pobjedjenika“.[2] A postoji li i takova država? „Obzirom na potrebu eksistira u svakoj protančanoj duši, u faktičnosti mogli bismo je naći — kao čistu crkvu i čistu republiku — samo u rijetkim, odabranim krugovima . . .“[3]

Svi su navedeni mislioci propovjednici optimizma. Ali baš idealističko-metafizičko polje, na kojem se snagom uma gradio cio svemir, i koje je vjerom u um stvaralo vidike velike i lijepe — makar i daleke — budućnosti čovjekove, to isto polje rodilo je i crnim pesimizmom. Hegel, u kojem je ono naziranje doseglo svoj vrhunac u rečenici: „sve zazbiljno je umno, i sve umno je zazbiljno“, nije još ni zaklopio očiju, kad su počela izlaziti djela Schoppenhauerova, koja su čarobnim stilom i umjetničkom intuicijom iznosila misao o ništavosti i besmislenosti života. — Evo u kratko toga naziranja!

[1] Ueber ästhetische Erziehung des Menschen, pismo 27. pod konac, spom. izd. str. 288.

[2] Ibidem, str. 131.

[3] Ibidem, posljednja opaska.

Najglavniji je filozofijski problem u pitanju, što je u našoj spoznaji objektivno što li subjektivno. Od Descartesa trude se filozofi oko toga, da odijele idealno (= što pripada našoj spoznaji samoj) od realnoga (= što o spoznaji neovisno postoji). Kant je ispravno odlučio: prostor, vrijeme i kauzalitet u nama su prije svakog iskustva, a stvar o sebi ostaje nam trajno nepoznanicom. Descartesova „cogito ergo sum" i Schoppenhauerova „svijet je moja predodžba" izriču s dviju strana jedno te isto: razlika je tek u tome, što se ondje ističe neposrednost subjekta, a ovdje posrednost objekta. Teoretska svijest raspada se po Schoppenhaueru nužno u subjekt i objekt; oboje je istovremeno dano: biti objektom znači biti predočen po subjektu, biti subjektom znači imati objekt. Svijet je pojava, predodžba. Stvar o sebi nije nam moguće dohvatiti predodžbom, nego nam valja udariti putem, koji vodi samom unutrašnjošću stvari, koji nam poput izdajnika tvrdju otvara. Takav izdajnik je vlastita svijest. Naše tijelo nije nam dano samo kao objekt izvana, nego i iznutra kao — volja. Tijelo je — iznutra promatrano — volja. Izmedju voljnog akta i akcije tijela nema uzročne sveze, jer je oboje neposredno jedno te isto, koje se na dvojak način zamjećuje. Shvatimo li se kao volja, zahvaćamo time svoje pravo biće. I kako volja čini ono, što je „o sebi" čovjek, tako je ona metafizičkim supstratom ukupne pojavnosti. Što se u oblacima, potoku, kristalu pojavljuje, to je samo najslabiji odjek volje, koja se potpunije očituje u organizmima, a najpotpunije u čovjeku. Priroda je vidna volja k životu: spoznaja i svijest pridolaze k tome samo kao sekundarna činjenica na višim stupnjevima. Volja je zajedničko svim bićima, a različnost ovih osniva se na stupnju svijesti. Životinje čine niz, u kojem od najniže stepenice do najviše inteligencija sve to više raste, a bit joj je u odlučivanju intelekta, od volje, te postizava svoj vrhunac u genija. — „Volja kao osnov svijeta radi bez cilja, nesvijesno, ona je slijepi nagon i beskrajna težnja". Ona je jednota i sloboda, dok su mnoštvo i nužda predikati pojavnosti.

To su u nekoliko riječi metafizičke osnove Schoppenhauerova nazora o životu. Čitavom prirodom struji bezobzirna težnja za samoodržanjem, strastvena volja k životu. I kakogod život malo daje, tako je težnja za njim neugasiva. Uskoća bitka nagoni jedno biće na drugo i bez plijena kanda se živjeti ne da; pobjednika svladava novi napadač. Neprekidna trzavost, pogibao, nemir podaju sumornu sliku cjeline. U čovjeka javlja se pokraj volje intelekt, život dolazi do svijesti, pogledi bivaju slobodniji, osjećanje finije, ali time se pojačava samo

nesreća. Bijede i zapreke života valja čovjeku ne samo odživjeti, nego i potpuno očutjeti. Pozitivno osjećamo samo bol: što se veseljem zove, to je samo časovito ukinuće ili blaženje boli, te mu je značenje negativno. Zdravlja i bogatstva ne osjećamo nego bolest i gubitak. — Volja za životom podvrgava si intelekt. Bol i dosada u izmjeni ispunjavaju duljinu životne linije. Svečani i sveti časovi su samo oni umjetničkog užitka, u kojima se na čas intelekt oslobadja službe volji. — Što se morala i njegova napretka tiče, to je onome osnovom sažaljenje s bolima drugih, a ovome uvjerenje, da život nije života vrijedan. „Individuacija je puka pojavnost, nastala pomoću prostora i i vremena, koji nijesu ništa više nego mojom cerebralnom sposobnošću uvjetovane forme svih onih objekata; stoga su mnoštvo i različnost inoividuuma puka pojavnost t. j. oni su nazočni samo u mojoj svijesti. Moje istinsko, unutarnje biće eksistira u svemu živome tako neposredno, kako se upravo i meni očituje u mojoj svijesti. — Ta spoznaja, za koju je u sanskritu stalni iznaz: tat-twan asi t. j. to si ti, jest ona, koja kao sažaljenje probija, i na kojoj se prema tome osniva svaka prava, nesebična krepost, i čiji je realni izražaj dobro djelo. To je u dubljini ona spoznaja, prema kojoj smjera svaki poziv na blagoću, na ljubav spram čovjeka, na milost za pravo: jer takva je spoznaja opomena na misao, da smo svi jedno te isto biće."[1] — Život je posao, čiji dobitak ne pokriva troškova, te je stoga zadaća čovjekova spoznati tu najznatniju od svih istina. „Kao svrha našeg bitka ne da se doista označiti ništa drugo nego spoznaja, da bi bolje bilo, da nas nema. I to je najznatnija od svih istina, koju dakle valja izreći; kakogod stoji u jakom kontrastu s današnjim evropejskim načinom mišljenja, ona je najpriznatijom osnovnom istinom čitave neislamske Azije, isto tako danas kao i pred tri tisuće godina."[2] „Optimizam je jednako u religijama kao u filozofiji osnovna zabluda, koja zakrčuje put svakoj istini".[3] Napredovati znači zaustaviti[4] volju k životu. To je pravi spas, do kojeg se dolazi ponajviše u mukotrpnoj školi života, a u rijetkih pojedinaca spoznajom. „Nepravedna su, zlobna djela obzirom na onoga, koji ih vrši, znakom jačine napetosti

---

[1] Schoppenhauer, Grundlage der Moral, Sämtliche Werke (Griesebach-Reclam) 3. sv., str. 651—652.

[2] Spom. izd. Sämtl. Werke, 2. sv. str. 713.

[3] Ibidem str. 737.

[4] Izrazi „zaustavljanje" i „napetost" volje k životu za Schoppenhauerove „Bejahung" u. „Verneinung" des Willens uzeti su iz dra. Bazale „Povijesti filozofije", spom. 3. sv., str. 141.

volje k životu i ujedno daljine, u kojoj je još za nj pravi spas, . . . a isto tako i duge škole spoznaje i boli, kojima mu je proći, dok onamo stigne. — Ali obzirom na onoga, koji po tom djelu mora trpjeti, ono je doduše fizičkim zlom, dok je metafizički dobrom i zapravo dobročinstvom, jer doprinosi, da čovjek bude priveden k pravom spasu."[1] To je jedan put do spasa. „Drugi put, koji onamo vodi pomoću same spoznaje i doskora dragovoljnim primanjem boli čitavog svijeta, uska je cesta odabranih, svetaca, te je valja smatrati izuzetkom. Bez onoga prvog puta ne bi bilo za većinu ljudi nade na spas."[2]

Izgradnja takove slike života bila je Schoppenhaueru moguća samo na njegovoj metafizičkoj podlozi. Ma da je u njega iskustvo došlo do kud i kamo većeg prava nego li n. pr. u Hegela, ulazi ono ipak u račun toliko, kotiko mu treba za potkrepu metafizičke konstrukcije. Svagdanji je život isprepleten iracionalnim momentima, ali niti su ovi jedini niti premašuju. Svakako ne bi tako lako samo iskustvo moglo roditi pesimističku metafiziku, kao što je ova kadra roditi pesimističke poglede u iskustvu I dok je metafizika neposredno pred Schoppenhauerom vidjela samo svijetlo (Hegel), vidi njegova samo mrak. — Nama se specijalno valja oprijeti takovu naziranju i stoga, što duševnost po njemu izlazi nemoćnom. Tamni, gotovo svemoćni prirodni nagon i prefina, ali nemoćna duševnost čine, te je čovjek Schoppenhauerov slab ne samo spram vanjstine nego i spram sebe samoga, priličeći — kako kaže Eucken — prikovanom Prometeju. To se pak kosi s osnovnim pogledima, do kojih smo došli tijekom ove radnje.

Pesimizam sasvim drukčijeg oblika razvio je Ed. Hartmann. „Svjetska povjest nije za njega kao za Schoppenhauera vječno ista priča, u kojoj pod novim maskama i imenima nastupaju uvijek iznova isti tipovi, i u kojoj se zbivaju uvijek jednaki zapletaji u beskrajnim varijacijama; svjetska je povijest za Hartmanna proces upravljen k odredjenom cilju, te se kod njega računa i na sudjelovanje čovjekovo. Taj proces ponajprije znači isto što i napredak kulture."[3] — Hartmann upotpunjuje pesimizam optimizmom razvoja i ujedinjuje u svom panpneumatizmu najviše pojmove Schoppenhauerova i Hegelova sistema. Apsolutno mu je sveduh ili nesvi-

[1] Parerga u. Paralipomena, spom. izd 5. sv., str. 335.
[2] Sv. 2., str, 752.
[3] Jodl, Geschichte d. Ethik, Stuttgart u. Berlin. 1912., 2. sv., str. 500.

jesno sa dvije funkcije: voljom i idejom. Ona je razlogom sve realnosti, a ova svršnog uredjenja svijeta. Prije postanka svijeta bila su oba atributa prabića u harmonijskoj ravnoteži. Konačnost nastaje po tome, da volja prijedje iz blaženog stanja latentnosti (puke potencije) u neblaženo stanje bitka u pojavama prostorno-vremenskog svijeta. Da se paralizira taj faux pas volje, potencira se ideja do svijesti. Dolazeći ideja do spoznaje, da je radi premašivanja neveselja nad veseljem i radi nedohvatljivosti sreće bitak manje poželjan od nebitka, potisnut će opet volju u bezbolno stanje nadbitka. To će biti onda, kad većina svijesnih pojedinaca steče uvjerenje, da je nebitak svijeta bolji od bitka. Odatle izvire etička zadaća snažne suradnje za oslobodjenje i spasenje apsolutnog od bitka, a to se postizava pojačavanjem inteligencije i unapredjivanjem kulture. — Buduća će religija biti sinteza budizma i kršćanstva u obiku „konkretnog monizma", te će zamišljati boga kao jednotu, koja ne isključuje mnoštva. Čovjekov subjekt je individualno ograničenje (stezanje) boštva, koje ima doći do spasenja baš radom čovjekovim. — Hartmannu je već sudilo vrijeme, premda je tek (1906.) umr'o. Dr. Bazala kaže:[1] „Hartmannov sustav čini nam se kao odjek minulih vremena u današnje doba: cijeli način i duh njegova raspravljanja čini nam se tudj, ne gledeći, da samo jasnom stilu i sjajnome prikazivanju valja pripisati, ako je uopće moguće provući se kroz njegove nazore, i predvidjeti mnoge slaboće i mnogu vrlo prozirnu igru riječima. Sa cijelim svojim sustavom stoji on nekako po strani, i samo u pojedinim se pitanjima savremene filozofije uvažaju njegove radnje." Taj je sud i opravdan i zaslužen: jer pozivati se na život i kulturni rad samo zato, da se pomogne ukinuću života, znači zahtijevati, da se smisao života traži i nadje u protivuriječju. Već u svojim metafizičkim osnovama nosi Hartmannov životni nazor klicu smrti.

Od pesimizma obratimo se opet k optimizmu, ali optimizmu osobitog oblika, kako ga je razvio i naučao Friedrich Nietzsche. Kad se prikazuje Nietzschea, obično se navode misli njegove posljednje razvojne periode — dakle od g. 1882. ovamo, — u kojoj i jest po mnogima najjači osnov njegova utjecaja na moderno mišljenje. To je perioda preradjivanja sviju vrijednosti (Umwertung aller Werte). Medju svima vrijednostima valja najprije preraditi moralne. Kršćanski moral, koji je sada na snazi, s idealima samoprijegora, poniznosti odanosti i brižnosti za siromašne, bolesne i niske je demokratičan i-

[1] Spom. djelo, 3. sv., str. 250.

socijalističan; to je moral slabosti, koji čini jake slugama slabića i bolesnika, te održaje i čuva, što bi trebalo odbaciti i dokinuti. Odricanje i sažaljenje zapreka su napretku. Prosječnjaci i neznatnici su u većini, te vladaju manjinom odličnih. Valja nam se stoga vratiti k pravima, isprvičnim vrijednostima, gdje se smatra dobrom jakost, razvijanje vlastite snage, makar i na račun drugih: osnovni je nagon našeg bića: volja za moć. Tako Nietzsche postaje individualista i aristokrat. Cilj ljudstva nije sreća ni blagota većine nego izvodjenje velikih pojedinaca, najviših eksemplara, izuzetnih ljudi. Nadovezujući na Darwina traži uzgoj više vrste ljudi, povišenje tipa čovjek u „nadčovjeka" lavlje ćudi. — To je okosnica Nietzsche-ova mišljenja. Ali taj skelet dobiva svoje meso i krv i po tome donekle opravdanost svoju tek po Nietzscheovoj kritici savremene kulture. Tu je njegova veličina i znanost. I kao što je snaga i vrijednost svakome naturalizmu u negativnoj njegovoj strani, tako je i kod Nietzschea. Sjetimo se samo, što smo i mi rekli kod razlaganja o politici o t. zv. specijalizmu, pak čujmo ove Nietzscheove riječi: „Studij je znanosti sada zašao u širinu, te se čovjek srednjeg dara, želi li u njima nešto vrijediti, mora baviti posve specijalnom strukom, da sve druge posve napusti. Ako takav čovjek i stoji nad običnom svjetinom u svojoj struci, u svemu ostalome — t. j. u glavnim stvarima — pripada ipak k njoj. Takav je onda ekskluzivni stručni naučnjak sličan tvorničkom radniku, koji čitavog života izradjuje samo jedan odredjeni vijak ili polugu za neko odredjeno orudje ili stroj, u čemu dakako doseže nevjerojatnu virtuoznost"[1]. Tko ne će priznati opravdanost takova mišljenja? — Naša je kultura vodena i bezbojna, umjesto da je puna života i krvi naše, te je prema tome za život gotovo bez vrijednosti. Njeno raspadanje na um (apolinski elemenat) i živu volju (dionizijski elemenat), njeno upadanje u historijske forme i njen nesmisao za faktičnu neposrednost, njezin sastav iz stotine dijelova, koji se nijesu kadri preliti u jednu harmoničnu, estetsku cjelinu — to je njezina bolest. Život ljudi te kulture isto je tako pocijepan, šaren, mnogostilan ili bez stila. „Smijao sam se i smijao, dok mi je noga još podrhtavala i srce s njome, te rekoh: ta ovo je domovina bojadisanih lonaca! — Sa sto mrlja bojadisani po licu i udovima: tako ste sjedjeli tu na moje čudo, vi sadašnjici! — I s pedeset zrcala oko sebe, koji laskahu i imitirahu vašu igru boja! — . . . Tko

[1] Zukunft unserer Bildungs-anstalten, Kröner-ovo žepno izd. Nietzscheovih djela, I. sv., str. 301.

bi s' vas skinuo koprene i ogrtače i boje i geste: ostalo bi mu baš dosta, da plaši ptice. — Zaista, i ja sam ptica, što vas je jedamput vidjela gole i bez boje: i ja sam odletio, kad me je skelet k sebi prizivao. — . . . To, to je gorčina u utrobi mojoj, da vas ne mogu podnijeti ni gole ni obučene, vi sadašnjici!"[1] — Nije li dalje opravdan odlučan protest Nietzscheov protiv nasilnog i besmislenog niveliranja sviju diferencija izmedju ljudi, kako ga traži praktična tendencija socijalistička, gdje se i vrijednost posla, bio on koje mu drago vrsti, samo ako je u društvu učinjen, proglašuje uvijek jednakom? Tko čita Bebelovu „Die Frau" i Gizyckijeve „Vorlesungen über soziale Ethik", taj će shvatiti opravdanost žestine Nietzscheove kritike. „Ne ću da budem pomiješan i zamijenjen s tima propovjednicima jednakosti. Jer ovako m e n i govori pravednost: ljudi nijesu jednaki".[2] — Sa svih tih razloga je Nietzscheov istup opravdan, velik i znatan. S tih razloga je razumljiva njegova težnja, da se preživi takav oblik kulture i takova vrsta ljudi: to je težnja ne za bližnjim nego za dalekim. Ali put, koji nam Nietzsche pokazuje, nije put spasa. Estetska veličina i dubljina ne može i ne smije progutati sve ostale vrijednosti. Napose se ne da zamišljati pravi napredak bez respektiranja vrijednosti moralnih. Krivo je Nietzscheovo shvaćanje, da je moral odrazom slabosti i ustanka roblja u želji za gospodstvom[3], jer samilost i ljubav traže isto tako snage i jakosti kao i stvaranje svih ostalih kulturnih dobara. A što se tiče etimoloških izvoda Nietzscheovih o postanju[4] moralnih termina za potvrdu njegove teorije etičkog dualizma, ispravno kaže Wundt[5], da nije o njihovoj neodrživosti vrijedno ni govoriti. A i sam ideal nadčovjeka je maglovit. Jedamput je to veliki individualitet nad masom „mnogih i premnogih" a drugi put je to vrsta nadčovjek prema vrsti čovjek: romantički genijalitet i sociološki evolucionizam. Najpogubniji, gotovo sofistički utjecaj imala je Nietzscheova nauka relativnosti sviju vrijednosti. Samo nadčovjekova volja k moći ima vrijednost apsolutnu. To je bilo povodom, da se Nietzscheovim mislima branile kojekakove pr-

---

[1] Also sprach Zarathustra (2., Von Lande d. Bildung) Spom. izd 7. sv., str. 174—175.

[2] Ibidem (Von den Tarantеln) str. 146.

[3] Isp. Jenseits von Gut u. Böse. 5. Hptst., spom. izd. 8. sv., str. 126. i dalje.

[4] Isp. Zur Genealogie d. Moral, I. Abhandl., spom. izd. 8. sv., str. 305—322.

[5] Spom. Ethik, I. sv., str. 28.

ljavštine i niskoće, nad kojima je sam autor bio u duši svojoj uzvišen. — Da se pak u praksi ne bi dao provesti Nietzscheov program socijalnog i etičkog dualizma, samo se po sebi razumije: nasilna reakcija odozdo, te fizička i moralna degeneracija odozgo bile bi neminovne posljedice.

Na koncu promatranja životnih nazora te nekolicine mislilaca budi uz put rečeno, da je crtanje tih veličina za nas, koji smo se vjerujući u snagu duha odlučili kod svog problema za optimističko naziranje, vrijednim dodatkom bez obzira na razloge, što smo ih naveli na čelu ovoga dijela. — Kad bi od mene netko tražio, da u faktičnosti života ljudskog roda pokažem jasnu manifestaciju djelotvornosti i snage duha, odveo bi ga u galeriju povijesti filozofije. Na pogledu pojedinih portreta — pripadali oni kojem mu drago smjeru — uvjerio bih ga lako o tome, da imamo pravo biti ponosni na čovjeka u sebi, da je opravdana nada na veliku budućnost, osnovanu na snazi duha. U toj bi galeriji morao potpuno proćutjeti onu Goetheovu:

Wir bekennen uns zu dem Geschlecht,
Das aus dem Dunkeln in das Helle strebt.

VI.

Osvrt i pogledi.

Résumé i upotpuna; — povijest; — sadašnjost; — život-umjetnina; — nada i vjera.

U prvom smo dijelu radnje pokazali, kako je već problem napretka uopće teško riješiti, a napose, kako kod pitanja moralnog napretka statistike i isporedbe teško dovode do sigurna rezultata, jer se moral ne da mjeriti brojevima. — Nužno je bilo stoga steći si siguran i odredjen pogled u glavne sile, koje pokreću čovjekom, i u njihovo djelovanje, te odatle pokušati uglaviti, što znači napredak, a što nazadak. To smo učinili u drugom dijelu, a rezultat je glasio: uz fizičnost čovjekovu osobita je realna sila njegova duševnost, koja se u višem dijelu svome izdiže do umnosti; tu prestaje prirodni mehanizam, viši duševni svijet radi prema svrhama, teleološki; sve se pojedine svrhe podredjuju najvišim idealima umnosti, te je i život čovjekov posvećen njima. — U trećem smo dijelu dokazali, da e umnost kao osobita sila zahvaćala u život, te ga oblikovala prema sebi reprezentirajući tako zbiljsku komponentu razvoja. Do tog rezultata došli smo I. pogledom na mijenu znamenovanja jezičnih moralnih termina, 2. dokazom, da se moral, kako ga danas osjećamo, ne da istumačiti prirodnim elementima, i 3. znamenovanjem, postankom i prestankom socijalne pojave, koju zovemo robovanjem. Time smo došli do uvjerenja, da je moral, ma da je u prapočecima bio odrazom prirode čovjekove, prešao pod žezlo uma, da je ovim zadahnut, da je prema tome napredovao, i da sada sam znači realnu umsku silu. — Da je svemu tome tako, uvjerili smo se u četvrtom dijelu ispitivanjem snošaja morala s tri druge životne funkcije: religijom pravom i politikom. Mi smo našli prirodnom vezu izmedju morala religije, jer je religiji korijen u najdubljoj biti duha, i da je ta

veza tek onda bez značenja po jačinu i napredak morala, ako je religija ostavila dubljinu duše, te je primila oblike formalizma. Vidjeli smo, kako je pravno uredjenje socijalnih zajednica nužno na moralnoj podlozi, što nam je dokazom, da moral nije dim na vjetru nego da jest i biva sve više realnom podlogom društva. Dulje smo se zabavili politikom, jer se tvrdilo i često još tvrdi, da to područje čovjekove aktivnosti ne poznaje i ne može poznavati drugih utjecaja do bioloških principa samoodržanja. Uglavili smo, da je takovo shvaćanje krivo, da je neodrživo, i da se već pokazuju znaci utjecaja umskog, napose moralnog. — U petom dijelu osvrnuli smo se na nazore nekolicine velikih mislilaca. Podajući se s pravom na osnovu svega u prijašnjim dijelovima rečenoga optimizmu nije nam bilo teško razlogom odbiti pesimističko mišljenje Schoppenhauerovo i Hartmannovo. Kod ostalih mislilaca, koji su nam manje ili više blizu, upotpunili smo svoje dotadanje poglede novim mislima. U Kanta smo se uvjerili, kako se ne da graditi napredak na raspadanju umnosti i prirode, nego na živoj, harmoničnoj ukupnosti obiju, kako to primjerice traži Schiller. Ali pri tom valja paziti, da estetske vrijednosti ne ukinu ili ne unište svih ostalih, kako smo to vidjeli u Nietzschea. Hegelov panlogizam ima opet u sebi malo životnog veselja, jer je u njega uvijek sve tako, kako mora da bude, i umnost čovjekova dolazi uvijek prekasno. Čovjek sa svojim umom i radom ne može utjecati na opći proces zbivanja, Hegel je tako ipak hladan. Stoga nam je bliži Fichte, kojemu je život rad i osobnost produkt rada, a dalje inače simpatični Rousseau, koji uz poeziju prirode ne pozna poeziju i vrijednost kulturnog djelovanja.

Radi potpunosti dodati nam je tome svemu još neke misli, koje su dijelom i u našemu dosadašnjem izlaganju manje ili više jasno sadržane.

Krivo bi mislio, tko bi držao, da se moralni napredak, koji se nama tako čini uglavljenim, sastoji u neprekidnom porastu broja moralnih pojmova i normа. Snošaji čovjeka spram samoga sebe i spram drugih — makar bili kako raznoliki i u faktičnim prilikama možda nikada isti — ostaju u svojima osnovnim linijama ipak približno isti. Stoga su i pojmovi i moralni postulati, koji iz tih snošaja nikoše, i koji ih normiraju, po broju svome skoro konstantni. Pojmove savjesti, dužnosti, kreposti, ljubavi, poštenja i t. d. poznavali su ljudi i prije tri tisuće godina. Oni ne napreduju tako, da im se broj povećava. Ali sadržaji tih pojmova bivaju drukčiji, i to dublji i širi. Ljubav je poznavao i čovjek divljačkog doba

kao i evropski čovjek našeg vremena. Ali ono, što je divljak zamišljao pod ljubavi, sasvim je drugo, nego što si zamišlja današnji Evropejac. Mi smo vidjeli kod ispitivanja jezičnih moralnih termina kako se dva naskroz različna sadržaja pokrivaju terminom „dobrota“ u pradavnini i danas. U tom smislu dakle, da se povećava broj moralnih pojmova, jedva se dade o napretku morala i govoriti, nego iz rečenoga izlazi, da je nesumnjiv napredak moralne umske svijesti. Napredak u tom značenju je ne samo nesumnjiv, nego i brz tako, te ga je unutar povijesnog razvoja ljudstva lako uglaviti. Mi smo vidjeli kod raspravljanja o robovanju, kako je umska svijest jednoga Seneke i Epikteta već davno bila na čistu o moralnoj nedopustivosti ropstva, dok je faktičnost bila još puna ropske krvi. A tko ne će priznati napredak umske svijesti, ako isporedi etičko naziranje Epiktetovo s naziranjem n. pr. jednoga Paulsena? Polako i daleko za umskom svijesti napreduju moralna dobra. No kako se iz napretka umske svijesti može s pravom zaključiti i napredak morala, tako bi bilo krivo, kad bi netko n. pr. kvantitetu moralnih dobara uzeo kao mjerilo moralnosti. U jednu ruku stoga, što moralna dobra nemaju svoj nastanak uvijek zahvaliti svijesti moralnoj, a u drugu i stoga, što iz njih ne izlaze samo moralni posljedci. Ako netko primjerice kani podići uzgojni institut za siromašnu mladež, mogu ga na to poticati i razlozi, koji ne izlaze iz ćudoredne sfere, a onda i sami gojenci nijesu uvijek ono, što bi imali biti po intenciji instituta. Takovu smo misao taknuli već kod raspravljanja snošaja izmedju morala i religije, te morala i politike. Kod moralnih dobara treba dakle lučiti etičke elemente od izvanetičkih. — Ako je porast moralnih dobara polagan, još je kud i kamo polaganiji napredak moralnih motiva faktičnog djelovanja Dva su tome razloga. Prvo, što je konstelacija životnih prilika uvijek bila u većine pojedinaca ljudskog roda takova, te im borba za životno održanje nije dopuštala, da dodju do daha i obazru se na sebe kao čovjeka, kao umno biće, čije najviše zadaće nijesu s ovkraj nego s onkraj granica, gdje prestaje životna borba: drugo, što je samo rijetkim pojedincima moguće da se snagom duha izdignu do visine, dok je najbliže susjedstvo u nizini. Spominjući neke činjenice iz psihologije masa vidjeli smo, da je moral masa daleko za moralom individualnim. Te mase utječu na socijalni duh vremena, „koji čini, da pojedinac prihvaća, što ne razumije, i sluša, što ne vjeruje. Misli njegove pripadaju samo dijelom njemu samome. Djelima njegovim upravlja počesto volja drugih; on je ima u sebi pače i onda, kad

joj se protivi. . . . Ako ne ćuti, što svi ćute, na nj se ne pazi, osim da ga se prekorava radi abnormnosti."[1] A napredak socijalnog duha vrlo je polagan, jer samo polagano mogu u nj ulaziti elementi individualnog morala.

Ne poričući dakle nego pače priznajući polaganost moralnog napredovanja držimo, da je povijest ljudskog roda povijest napretka uljudbe. Govoriti o napretku u povijesti dopušteno je, ako ima garancije „ne doduše za to, da ne bi struje protivnoga smjera i stagnacije zaustavljale i obilazile povijesni napredak, ali svakako za to, da realiziranju vrijednoga pripada — da tako kažemo — konačna riječ, i da se zazbiljnost ne pokorava samo mehanizmu, koji isto tako ravnodušno prelazi to realiziranje, kako ga je i izveo. . . . Suponira se jedna u neku ruku podzemna veza izmedju pojedinih perioda, koje su karakterizovane pozitivnim snošajem spram ideala, ako se ustvrdi, da ima napretka u povijesti."[2] Ako je tome tako, onda mi smijemo s punim pravom govoriti o napretku morala u povijesti i povijesti napretka uopće. Jer osnovna je veza izmedju vremenom odijeljenih epoha umnost čovjekova, kako ona niče po svojima vlastitim zakonima iz višeg psihičkog svijeta. Ta se već u djetinje doba ljudskog roda izdiže do elementarne sile, zahvata u životu sve to šire sfere, povlači u svoju atmosferu sve to više područja i — rastući sama — oblikuje život sve više prema sebi. Pored sve većeg diferenciranja ljudskog rada i nastojanja pokazuje se sve više i neke ruke uniformiranje, jer se principima duha zadahnjuje i najsitniji posao. Ideal je, da ne bude ništa ljudskoga, što ne bi na sebi uz prirodne i — svaki put druge — fizičke sile nosilo i žig duševnosti. Samo s toga gledišta mogli bismo prihvatiti Tarde-ovu rečenicu:[3] „Ne ću da poričem zakon diferenciranja obzirom na socijalno područje, ali je sasvim krivo shvaćen, ako prijeći, da se spozna zakon uniformiranja (koje je u porastu), što je pri tom zaposlen". Ideal ne će nikada biti dohvaćen, ali poezija nije u posjedu nego u radu i čežnji za njim. Iracionalnih elemenata ne će nestati, ali oni su za život i rad nužni. Na tom mjestu je vrijedno zabilježiti duboke riječi Lotze-ove:[4] „Naše

[1] Giddings, Prinzipien der Soziologie (njem. prijevod), Lpzg. 1911. str. 121.

[2] Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 3. izd., Lpzg. 1907. str. 158.—159

[3] Tarde, Die sozialen Gesetze (njem. prijevod), Lpzg. 1908., str. 106.

[4] Mikrokosmus, 5. izd., Lpzg 1909., 3. sv. str 182.

kreposti i naša sreća uspijevaju posred žive borbe protiv nepravde, posred pregaranja, što nam ga društvo nameće, i medju sumnjama, u koje nas baca nesigurnost budućnosti i uspjeha naših želja; kad bi ikada došla budućnost, u kojoj bi nestalo svake zapreke, ljudstvo bi kao stado, ali ne više kao ljudstvo, nego kao stado blagih i tihih životinja isto tako mirno uživalo dobra prirode, kako ih je uživalo na početku puta obrazovanosti."

Naše mišljenje o napretku morala u povijesti ne ukida se činjenicom, da koja povijesna epoha pokazuje protivnu tendenciju. Prema navedenoj Simmelovoj riječi ne bi dakle naše teze oborio ni dokaz, da naše vrijeme — sadašnjost — pokazuje odlučno moralnu klonutost. I to se potonje doista ne da poreći. Izgubivši tijesnu vezu s pozitivnom religijom i nezasnovan na novim osnovima pretvorio se moral u kržljavo drvo, o kojem se još lijepo govori, ali za čije se zdravlje ne pita. Ne osvrćući se na mnoge vrijedne individualne izuzetke mogli bismo o općenitosti reći, da moral živi još samo od prividjaja. Dok životom upravljaju gotovo sami nagoni, maskira se takav život izvana krinkom ljubavi za bližnjega. Da se čovjek o tom uvjeri, treba posjetiti samo jednu sjednicu odbora za podupiranje, podizanje, . . . samo jednu dobrotvornu zabavu, samo jedamput u salonima naših viših slojeva čuti razgovor, u kojem iskrsava ideja dobroga djela. Evropa je puna takovih odbora, zabava i salona, zrak je upravo težak od samih dobročinstava, a ipak svi znamo, da je to samo privid, da je altruističko djelovanje samo španjolski zid egoističkih motiva bilo u kojoj mu drago formi. — U samoj „ljubavi" za bližnjega zaboravio je čovjek moralno na sebe samoga.

Variirajući jednu Schillerovu rečenicu (u drugom pismu „O estetskom uzgoju") smjeli bismo kazati, da je moral čedo slobode, koje prima za se propise iz nužnosti duha, a ne iz prisilja materije: sada pak vlada nezasitna materijalna potreba, koja prigiba ljude pod svoj tiranski jaram, korist je velikim idolom vremena, kojoj služe sve sile, i koja iscrpljuje sve talente. Ekonomska funkcija prožela je svojim dahom i svojim principima čitavu širinu života, sve ima toliko vrijednosti, koliko se može pretvoriti u kapital, a kapital sam, koliko je izvorom novog kapitala. Analizirajući principe rada nacijonalne ekonomije izriče John Ruskin tu misao ovako:[1] „Kapital, koji ništa ne izvodi nego samo kapital, nije drugo nego korijen koji radja samim korijenjem; lukovica, koja ostaje lukovicom i nikadada ne

[1] Ruskin, Diesem Letzten (njem. prijevod), Lpzg. 1902, str. 153.—154.

bude ljiljanovim cvijetom: sjeme, koje ostaje sjemenom i nikada ne bude kruhom. Nacijonalna ekonomija u Evropi dala se na umnožavanje ili (što je još manje) na skupljanje lukovica. . . . Najjednostavniji i najbolji simbol kapitala je dobro konstruirani plug. Ako taj plug ne bi ništa dalje izvodio nego poput polipa nove plugove, ma kako se ta polipska rpa na suncu sjala, ne bi zadovoljavala svojoj funkciji kao kapital. Pravim kapitalom postaje tek drugom vrsti sjaja — ako ga vidiš „splendescere sulco"; dakle prije smanjivanjem svoje supstance, koja se troši trenjem, nego li njenim umnožavanjem! I pitanje, koje bi morao doista na se upraviti u tišini svaki kapitalista i svaki narod, ne glasi: kolio plugova imaš?, nego, gdje su tvoje brazde?: ne glasi: kako brzo će se tvoj kapital udvostručiti?, nego: što je učinio i izradio za vrijeme, dok je postajao dvostrukim?" — Do kakove užasne sile razvija se takav kapital, i kako se pod njegovim brutalnim pritiskom lako lome i krše sve vrijednosti, neka svjedoči iskustvo Engleza Wellsa, koji je sam nikao iz trgovačkog milieu-a, i koji je posvetio posebnu studiju američkim prilikama. Wells piše:[1] „Skupljanje imutka u rukama malobrojne nekolicine stvorilo je sile, koje su moćnije od zakonodavaca i stalnije od svakoga javnog mnijenja, koje nemaju poštovanja ni smisla za zakon, kojima nije teško na nj se ne obazirati, te se kod svake zgodne prilike izmaći njegovu utjecaju." Takovu kapitalu nije ništa nesavladivo. On premješta rijeke, sravnjuje gore s dolinama, stvara kulturu i napredak nebotičnika, a pri tom svemu ne misli ni na što drugo nego na — sebe. Zato se Wells sa sumorom odvraća od takove kulture i napretka. Na drugom mjestu kaže: „Kod svega tog nema čovjek utiska savršenosti i konačnosti. Ovdje je i najveće i najljepše i najviše očito samo simptomom i proroštvom materijalnog, bezdušnog napretka puke stvari, za kojim ne bi nitko mogao proliti ni suze." A na ulazu u New-York podravlja evropskog putnika statua slobode, koja „se na podnožju od 50 metara izdiže do visine od 90, te se čovjeku čini, kad gleda spram neba njenu visoko podignutu baklju, da ruka, koja je drži, čezne iz svih sila sve na više u natjecanju s gorostasima trgovačkog svijeta, s nebotičnicima, koji joj se u zaledju nemilosno izdižu. Siromašna vijesnica slobode, boginja američkog ideala! Čovjek se proveze kraj nje i odmah je zaboravi!"[2] — Isti princip vlada i u Evropi, samo su dimenzije manje. A prema tome

[1] Die Zukunft in Amerika (njem. prijevod), Jena 1911., str. 73.

[2] Ibidem, str. 34.

udešava se i uzgoj mladeži. Sve više nestaje nastojanja, kako bi se u djetetu uzgajao u prvom redu čovjek, te idealom uzgojnog instituta postaju škole, u kojima bi mladež učila po mogućnosti samo ono, što će kašnje moći pretvoriti u novac. Kako da kroz život dobro prodje, to neka kaže mladeži škola. I čudoredje ulazi toliko u račun, koliko je koristi na korist. U Evropi su pred svima u tom pogledu Englezi. Taine karakterizira Engleza ovako: „Unutrašnjost engleske glave možeš prilično točno isporediti s Muray-evim „Putokazom": mnoge činjenice i malo misli, mnogo korisnih i točnih podataka, mali statistički sastavi, mnogi brojevi, točne, detaljirane karte, kratke i suhe historičke opaske, čudoredno-korisni savjeti kao uvod, . . . u cijelosti puki akumulator dobrih, ispitanih isprava, udobni memento, kako da sam na putu dobro prodješ".[1] Takovi ljudi stvaraju kulturu nepreglednog niza vanjskih dobara, a sami ostaju prazni, bez stila čovječnosti. U život se uvlači mehanizam produkcije i rada. Javne službe ispunjaju se ljudima službe, a nestaje ljudi zvanja. „Isporedimo li današnju kulturu s onom od pred stotinu godina, možemo — bez obzira na individualne izuzetke — doista reći: objekti, koji naš život stvarno ispunjuju i okružuju, orudje, prometala, produkti znanosti, tehnike, umjetnosti — neizrecivo su kultivirani: ali kultura pojedinaca, pa i u višim krugovima, nije napredovala u jednakom razmjeru, nego je pače nazadovala u mnogom pogledu".[2] Kaošto apstraktno vrijeme mjerimo urama, tako moderno doba mjeri i apstraktne vrijednosti novcem, te tim načinom udara svoj žig na sadržaj života.

Takova kultura, kojoj je onako gorku kritiku napisao Nietzsche, izrekla si je sama sud u svjetskom ratu, najkrvavijem od svih, što ih je vidjela zemlja. „Po plodovima njihovim poznat ćete ih".

Treba lijeka! — Iz svega, što smo uglavili tokom ove rasprave, nama nije teško naći put rješenja. Mi smo vidjeli, da je težište života u duševnosti čovjekovoj, napose u višemu njenom dijelu unutarnje slobode, te da se o napretku opravdano smije toliko govoriti, koliko je faktičnost ispunjavala postulate višega duševnog svijeta. Pri tome ide i mehaničke, prirodne elemente dolično mjesto, jer je život umnosti za nas ljude moguć samo na živoj osjetnosti. Kako je ova i s njom spojena nadarenost u svakoga čovjeka drukčija, tako će i

---

[1] Hippolyte Taine, Aufzeichnungen über England (njem. prijevod), Jena 1906., str. 270.

[2] Simmel, Philosophie des Geldes, 2. izd., Lpzg. 1907., str. 505.

rješenje životnog problema biti u svakoga drukčije. Objektivna kultura ima za pojedinca toliko značenja, koliko je u njega duševnošću prihvaćena, shvaćena i prožeta, te postala živim vlasništvom, iz kojeg niču novi motivi djelovanja. Ako uzgoj čovjekov — a čovjek se uzgaja, dok je živ — ide tim putem, onda je život njegov jedna harmonična cjelina u kojoj svaki dio ima svoju zadaću, a svi skupa stoje pod upravom najvišega principa dane faktičnosti — duha. Takav život ima ne samo faktičnu vrijednost nego i estetski čar, on je umjetnina. — Omjerimo li o taj ideal ocrtani oblik života sadašnjosti, onda je jasno, da je taj život jednostran. Jedna životna funkcija — ekonomsko sticanje i naprezanje — pretegnula je sve ostale, te je n. pr. religiji, moralu, umjetnosti, ostavljen život pričina. Duševnost, z koje ove niču, jedva utječe na život, ili bolje utječe toliko, koliko može služiti onom jednom odrazu i postulatu prirode čovjekove. S uskog prostora individualne zaposlenosti izgubio je pojedinac vid i smisao za ostale tečevine kulture. Iz takove polumrtve duševnosti ne može ni moral iscvasti lijepim cvijetom. Religijsko riješenje problema, koje bi prenijelo ostvarenje ideala samo u posmrtni život, ne bi zadovoljavalo kao ni ikoje drugo rješenje, koje bi polazilo s gledišta samo jedne životne funkcije. Religija, znanost, umjetnost, moral, ekonomija, politika označuju svako za se samo jednu stranu životnog očitovanja, te je život tek onda potpun, kad su u pojedinca ili u zajednice došle do riječi sve funkcije, ali tako, da nijedna ne ukida drugih.

To je ta od nas postulirana harmonija životnih elemenata. I jer vjerujemo u snagu duha čovjekova, vjerujemo i u mogućnost njezina ostvarenja. U takovu životu smisla i stila doći će i moral do odlična utjecaja; takav život je garancija i moralnom napretku

Dodajmo na koncu još jednu misao! Mi smo se priklonili optimističkom naziranju života. Ne držimo doduše, da će se ikada naš ideal potpuno ostvariti, nego mislimo, da je moguće primicati se postepeno njegovu uzbiljenju. Zadovoljni smo za sada i time, što vidimo, da ima puta k rješenju. Vjerujući tako u čovjeka i njegovu budućnost ostajemo u skladu i s osnovnim oblicima životnog naziranja svog naroda. Oci su naši i pod najkrućim udarcima sudbine i pod teškim pritiskom nepravde uvijek vjerovali u pobjedu pravde i istine, udešavali su prema tome svoj rad i ostavili nam tako u baštinu ono, što još imamo. Pesimizam je k nama importiran i do najnovijeg vremena uz vrlo rijetke pojedinačne iznetke nepoznata pojava. Idea-

lizmom pak i optimizmom nijesmo samo, kako izlazi iz naše radnje, bliže istini, nego njima nadovezujemo i na tradiciju otaca svojih, a

„. . . što je draže,
Neg' motrit oce i slijedit njihove trage[1]?“

---

[1] Mažuranić, Grofu Janku Draškoviću.